Best-seller do The New York Times com mais de 1 milhão de exemplares vendidos

BART D. EHRMAN

O QUE JESUS DISSE? O QUE JESUS NÃO DISSE?

Quem mudou a Bíblia *e por quê?*

BART D. EHRMAN

O QUE JESUS DISSE? O QUE JESUS NÃO DISSE?

Tradução
Marcos Marcionilo

Título original:
Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why

Rua da Quitanda, 86, sala 218 – Centro – 20091-005
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tel.: (21) 3175-1030

CRÉDITOS DAS FOTOGRAFIAS E ILUSTRAÇÕES:
Introdução: The Pierpoint Morgan Library, New York; M. 777, f. 3v, f. 24v, f. 37v e f. 58v
Capítulo 1: Biblioteca Laurenziana, Florença, Itália; foto Scala/Art Resource, NY
Capítulo 2: Cortesia de Bart D. Ehrman
Capítulo 3: Victoria & Albert Museum, Londres; foto: Victoria & Albert Museum, Londres/Art Resource, NY
Capítulo 4: British Library, Londres; foto: HIP/Art Resource, NY
Capítulo 5: do Saltério Winchester, British Library, Londres; foto: HIP/Art Resource, NY
Capítulo 6: Evangelhos Dourados de Henrique VII, Alemanha, Abadia de São Maximino, Trier; The Pierpoint Morgan Library, New York; foto: The Pierpoint Morgan Library/Art Resource, NY
Conclusão: British Library; Cott. Nero. D.I.V. Folio n. 211; foto: HIP/Art Resource, NY

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

E32q Ehrman, Bart D., 1955-
2. ed. O que jesus disse? O que jesus não disse?: quem mudou a bíblia e por quê / Bart D. Ehrman ; tradução Marcos Marcionilo. – [2. ed.] – Rio de Janeiro: HarperCollins, 2017.
240 p. : il. ; 23 cm.

Para Bruce Metzger

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS

Devo agradecer especialmente a quatro atenciosos e cuidadosos pesquisadores, que leram o meu manuscrito e sugeriram (por vezes, recomendaram insistentemente e defenderam) mudanças: Kim Haines-Eitzen, da Cornell University; Michael W. Holmes, do Bethel College, em Minnesota; Jeffrey Siker, da Loyola Marymount University, e minha esposa, Sarah Beckwith, especialista em Idade Média da Duke University. O mundo acadêmico seria um lugar mais feliz se todos os autores tivessem leitores como esses.

Tenho de agradecer também aos editores da Harper San Francisco: John Loudon, por ter estimulado e assumido o projeto; Mickey Maudlin, por tê-lo aperfeiçoado; e, acima de tudo, a Roger Freet, por sua atenta leitura do texto e por seus utilíssimos comentários.

Todas as traduções dos textos bíblicos, exceto quando dito o contrário, são minhas.

Dediquei este livro a meu mentor e “Pai-Doutor”, Bruce M. Metzger, que me ensinou tudo nesse campo e continua a ser inspiração em meu trabalho.

Os escritores dos Quatro Evangelhos, com seus símbolos de animais tradicionais, cada um deles iluminando um aspecto do retrato que eles fizeram de Jesus: Mateus como um homem (humanidade); Marcos como um leão (realeza); Lucas como um boi (submissão); João como uma águia (divindade).

INTRODUÇÃO

Talvez mais do que qualquer outra coisa sobre a qual eu tenha escrito, o assunto deste livro permaneceu em minha mente nos últimos trinta anos, desde quando eu ainda era um jovem adulto e iniciava os meus estudos do Novo Testamento. Pelo fato de esse assunto ter feito parte de mim por todo esse tempo, pensei dever começar com um relato pessoal de por que esses dados foram, e continuam a ser, tão importantes para mim.

O livro versa sobre os antigos manuscritos do Novo Testamento e as diferenças encontradas neles, sobre os copistas que reproduziram as Escrituras e, às vezes, as alteraram. Isso pode não ser lá muito meritório como chave para a autobiografia de alguém, mas é um fato. Geralmente não se tem muito controle sobre essas coisas.

Antes de explicar como e por que os manuscritos do Novo Testamento causaram uma grande diferença emocional e intelectual em mim, na compreensão de mim mesmo, do mundo em que vivo, em minha visão de Deus e da Bíblia, preciso falar um pouco de mim mesmo.

Nasci e cresci em um tempo e lugar conservadores — a área central dos Estados Unidos da América, em meados da década de 1950. Minha criação nada teve de extraordinário. Éramos uma família normal, de cinco membros que iam à igreja sem ser especialmente

religiosos. Começando pelo ano em que eu estava na 5ª série, estávamos envolvidos com a igreja episcopal em Lawrence, Arkansas, uma igreja dirigida por um pastor sábio e terno, que por acaso era nosso vizinho, e cujo filho era um de meus amigos (e com quem fiz algumas travessuras mais tarde, já no Ensino Médio — algo envolvendo charutos). Como a maioria das igrejas episcopais, a nossa era socialmente respeitável e socialmente responsável. Ali se levava a sério a liturgia da igreja, e as Escrituras faziam parte disso liturgia. Mas a Bíblia não era abertamente ressaltada: estava ali, como um dos guias para a fé e a prática religiosa, ao lado da tradição da igreja e do bom senso. Nós realmente não falávamos muito sobre a Bíblia, nem a líamos muito, nem mesmo nas aulas da escola dominical, que se focavam mais em questões práticas e sociais e em como se viver no mundo.

A Bíblia tinha um lugar de honra em nossa casa, especialmente por causa de mamãe, que de vez em quando a lia e procurava se certificar de que suas histórias e ensinamentos éticos fossem bem entendidos por nós (sem se prender muito às suas "doutrinas"). Até minha época de segunda fase do Ensino Fundamental, acho que eu via a Bíblia como um livro misterioso um tanto quanto importante para a religião, mas certamente não como algo a ser aprendido e dominado. Eu a considerava um tipo de antiguidade, de algum modo estreitamente vinculado a Deus, à Igreja e ao seu culto. Mesmo assim, eu não via razão alguma para lê-la por mim mesmo ou estudá-la.

As coisas mudaram drasticamente para mim quando passei para a 6ª série do Ensino Fundamental. Foi nessa época que tive a experiência de "nascer de novo" num ambiente muito diferente do que reinava na igreja de minha comunidade. Eu era um menino comum — um bom estudante, interessado e empenhado nos esportes escolares, mas que não se destacava em nenhum deles; interessado e empenhado na vida social, mas que não fazia parte do alto escalão da elite dos mais populares da escola. Lembro-me de que sentia uma espécie de

vazio interior que nada parecia capaz de preencher, que não saía muito com meus amigos (nós já tínhamos começado a beber socialmente nas festas), que namorava (começava a entrar no *mysterium tremendum* do mundo do sexo), que estudava (eu dava duro e tirava boas notas, mas não era nenhum crânio), que trabalhava (eu era vendedor ambulante de uma firma que comercializava produtos para venezianas), e que ia à igreja (eu era acólito e muito piedoso — estava presente nas manhãs de todos os domingos, não importa o que tivesse ocorrido nas noites de sábado). Havia uma espécie de solidão associada ao fato de eu ser um jovem adolescente, mas, naturalmente, eu não entendia que isso decorria de ser um adolescente. Eu sempre achava que faltava algo.

Nessa época, comecei a frequentar as reuniões do clube Campus Life Youth for Christ. Elas ocorriam nas casas dos garotos — a primeira a qual eu fui era uma festa no quintal de um garoto muito popular, o que me levou a pensar que o grupo devia ser legal. O líder do grupo era um rapaz de uns vinte e poucos anos chamado Bruce, que fazia aquele tipo de coisa profissionalmente — organizava clubes Youth for Christ localmente, tentava convencer garotos que cursavam o Fundamental a "nascer de novo" e a se dedicar a estudos bíblicos mais sérios, a encontros de oração e coisas assim. Bruce era uma personalidade absolutamente cativante — mais jovem que nossos pais, porém mais velho e mais experiente que nós —, com uma mensagem poderosa, segundo a qual o vazio interior que sentíamos (nós éramos *adolescentes*! Todos nós sentíamos um vácuo) era causado pela ausência de Cristo em nossos corações. Bastava-nos pedir a Cristo que entrasse e ele viria e nos cobriria com a alegria e a felicidade que só os "salvos" viriam a conhecer.

Bruce era capaz de citar a Bíblia espontaneamente, e o fazia com muita constância. Diante de meu respeito e de minha ignorância da Bíblia, tudo me soava altamente persuasivo. Tudo era bem diferente daquilo que eu aprendera na igreja, que implicava um ritual

estabelecido havia muito tempo e que parecia muito mais voltado para adultos já bem instalados na vida do que para crianças desejosas de diversão e de aventura, mas que se sentiam vazias por dentro.

Para abreviar ainda mais essa história já resumida, por fim conheci Bruce, aceitei sua mensagem de salvação, aceitei Jesus em meu coração e tive a experiência legítima de nascer de novo. Eu havia nascido factualmente quinze anos antes, mas agora se tratava de uma experiência nova e excitante para mim e que me fez dar início à jornada de uma vida de fé que passou por grandes reviravoltas e foi dar num beco sem saída que, de fato, demonstrou ser um novo caminho, que venho seguindo faz mais de trinta anos.

Aqueles dentre nós que tiveram experiências de novo nascimento consideravam-se cristãos "de verdade" — em oposição àqueles que simplesmente iam à igreja por obrigação, que não conheciam verdadeiramente Cristo em seus corações e que simplesmente se deixavam levar por impulsos sem nenhum conteúdo real. Um dos modos de nos diferenciar desses outros era o nosso compromisso com o estudo da Bíblia e com a oração. Especialmente com o estudo bíblico. O próprio Bruce era um homem da Bíblia: ele frequentara o Moody Bible Institute de Chicago e podia dar uma resposta tirada de suas páginas para qualquer pergunta que se pudesse imaginar (e que nenhum de nós jamais imaginaria). Logo, logo, passei a ter inveja de sua capacidade de citar as Escrituras e comecei a estudar a Bíblia, a aprender alguns textos, a entender a sua importância e até mesmo a decorar os versículos-chave.

Bruce me convenceu a tentar me tornar um cristão "sério" e a me dedicar por inteiro à fé cristã. Isso significava estudar as Escrituras em período integral no Moody Bible Institute, o que, entre outras coisas, implicaria em uma drástica mudança de estilo de vida. No Moody, havia um "código" de ética que os estudantes tinham de assinar ao entrar: nada de beber, fumar, dançar, jogar cartas, nada de cinema. E Bíblia na veia. Costumávamos dizer que "no Moody Bible Institute,

Bíblia era o nosso segundo nome". Acho que eu o encarava como uma espécie de acampamento cristão militarizado. Pelo sim, pelo não, resolvi não usar meias-medidas no que dizia respeito à minha fé: matriculei-me no Moody, entrei e lá permaneci até o segundo semestre de 1973.

A experiência foi intensa. Decidi me formar em teologia bíblica, o que significava encarar muito estudo bíblico e vários cursos de teologia sistemática. Ensinava-se uma só perspectiva em todos esses cursos, subscrita por todos os professores (eles todos assinavam um termo de compromisso) e por todos os estudantes (nós também o assinávamos): a Bíblia é a palavra infalível de Deus. Ela não contém erros. É completamente inspirada e é, em todos os seus termos, "inspiração verbal plena". Todos os cursos que fiz pressupunham e ensinavam essa perspectiva; qualquer outra era considerada desviante e até mesmo herética. Acho que alguém pode chamar isso de lavagem cerebral. Para mim, era um grande passo avante, que me afastava da tímida visão da Bíblia que eu tivera na qualidade de um anglicano em processo de socialização em minha primeira juventude. Aquilo era cristianismo intransigente, para os verdadeiramente comprometidos.

Contudo, havia um problema óbvio com a afirmação de a Bíblia ter sido verbalmente inspirada — em todas as suas palavras. No Moody, aprendíamos num dos primeiros cursos do currículo que, na realidade, não tínhamos os escritos originais do Novo Testamento. Tínhamos cópias desses escritos, feitas anos mais tarde — em muitos casos, muitos e muitos anos mais tarde. Além do mais, nenhuma das cópias era completamente exata, visto que os copistas que as produziram introduziram mudanças em algumas passagens, inadvertida ou intencionalmente. Todos os copistas o fizeram. Desse modo, em vez de realmente ter as palavras inspiradas dos autógrafos (isto é, os originais) da Bíblia, o que temos são cópias dos autógrafos repletas de erros. Por isso, uma das tarefas mais prementes era

averiguar o que os originais da Bíblia diziam, em face de eles serem inspirados e de não os termos mais.

Devo dizer que muitos de meus colegas no Moody não consideravam essa tarefa assim tão significativa ou interessante. Eles se contentavam com a afirmação de que os autógrafos tinham sido inspirados, dando de ombros, mais ou menos, ao problema da não-subsistência dos autógrafos. Para mim, porém, tratava-se de um problema muito atraente. Tratava-se das próprias palavras da escritura que Deus inspirara. Claro que precisamos saber o que essas palavras eram se quisermos saber como Ele as comunicou a nós, visto que as palavras autênticas eram Suas palavras, misturadas com algumas outras (aquelas que tinham sido despercebidas ou intencionalmente criadas pelos copistas) que não nos ajudam muito se quisermos conhecer as palavras Dele.

Foi isso que acendeu o meu interesse pelos manuscritos do Novo Testamento, ali pelos meus dezoito anos. No Moody, aprendi os rudimentos de uma área de pesquisa conhecida como crítica textual — um termo técnico para a ciência que busca restaurar as palavras "originais" de um texto a partir dos manuscritos que as alteraram. Mas eu ainda não estava equipado para me lançar a esse estudo: primeiro, precisava aprender grego, a língua original do Novo Testamento, e provavelmente outras línguas antigas, como hebraico (a língua do Antigo Testamento cristão) e latim, sem falar nas modernas línguas europeias, como alemão e francês, para poder verificar o que outros pesquisadores disseram acerca desse assunto. Era um longo caminho a percorrer.

Ao término do meu triênio no Moody (era uma graduação de três anos), tive um bom aproveitamento em meus cursos e me encontrava mais decidido que nunca a me tornar um pesquisador cristão. Na época, eu tinha ideia de que havia muitos pesquisadores altamente capacitados entre os evangélicos cristãos, mas não muitos evangélicos entre os pesquisadores altamente gabaritados (seculares). Por essa

razão, eu queria me tornar uma “voz” evangélica em círculos seculares pela aquisição de títulos acadêmicos que me permitissem dar aulas em instituições leigas sem abrir mão de meus compromissos evangélicos. Para tanto, eu precisava, primeiro, concluir o meu bacharelado e, em vista disso, decidi me matricular em uma destacada faculdade evangélica. Escolhi o Wheaton College, nos arredores de Chicago.

No Moody, tinham-me avisado que eu teria dificuldade para achar cristãos verdadeiros ali — o que demonstra quão fundamentalista era o Moody: o Wheaton só recebe cristãos evangélicos e é a *alma mater* de Billy Graham, por exemplo. No princípio, eu o achei um pouco liberal demais para meu gosto. Os estudantes discutiam literatura, história e filosofia mais que a inspiração verbal das Escrituras. Eles faziam isso de uma perspectiva cristã, mas mesmo assim… será que eles não percebiam o que realmente importava?

Decidi me formar em literatura inglesa no Wheaton, visto que a leitura fora sempre uma de minhas paixões e eu sabia que para abrir caminho nos círculos eruditos eu precisaria me tornar versado em outra área de erudição além da Bíblia. Também me comprometi a aprender grego. Foi, então, durante o meu primeiro semestre no Wheaton, que conheci o Dr. Gerald Hawthorne, meu professor de grego, pessoa que viria a ter uma grande influência em minha vida como pesquisador, mestre e, por fim, amigo. Hawthorne, como a maioria dos meus professores no Wheaton, era um cristão evangélico comprometido. Mas não tinha medo de questionar a própria fé. Na época, tomei essa sua atitude como sinal de fraqueza (na realidade, eu pensava ter quase todas as respostas para as perguntas que ele fazia); no fim, passei a considerá-la um comprometimento real com a verdade, própria de alguém desejoso de se abrir à hipótese de que as próprias posições têm de ser revistas à luz do conhecimento acumulado e da experiência de vida.

Aprender grego foi uma experiência impressionante para mim. No decorrer do curso fui demonstrando facilidade no aprendizado dos

rudimentos da língua e estava sempre disposto a aprender mais. Contudo, num nível mais avançado, a experiência de aprender grego se tornou um pouco perturbadora para mim, por causa da minha visão das Escrituras. Logo comecei a ver que o sentido completo e as nuances do texto grego do Novo Testamento só podem ser plenamente apreendidos quando ele é lido e estudado na língua original (o mesmo pode ser dito do Antigo Testamento, como vim a descobrir posteriormente, quando aprendi hebraico). Então pensei: mais uma razão para aprender bem a língua. Ao mesmo tempo, comecei a questionar minha compreensão das Escrituras como verbalmente inspiradas por Deus. Se o sentido completo dos termos das Escrituras só pode ser apreendido quando eles são estudados em grego (e em hebraico), isso não significa que a maioria dos cristãos, que não leem línguas antigas, nunca terão completo acesso ao que Deus lhes quer comunicar? E isso não torna a doutrina da inspiração exclusiva da elite acadêmica, que detém habilidades intelectuais e disponibilidade para aprender línguas e estudar os textos, lendo-os no original? De que serve dizer que as palavras são inspiradas por Deus se a maioria das pessoas não tem o menor acesso a essas palavras, mas apenas a versões mais ou menos canhestras dessas palavras para uma língua, como o português, por exemplo, que nada tem a ver com as palavras originais?[1]

Meus questionamentos iam ficando cada vez mais complexos quanto mais eu pensava nos manuscritos que transmitiam as palavras. Quanto mais eu estudava grego, mais me interessava pelos manuscritos que preservam para nós o Novo Testamento e pela ciência da crítica textual, que supostamente pode ajudar-nos a reconstruir o que eram as palavras originais do Novo Testamento. Eu sempre voltava a meu questionamento básico: de que nos vale dizer que a Bíblia é a palavra infalível de Deus se, de fato, não temos as palavras que Deus inspirou de modo infalível, mas apenas as palavras copiadas pelos copistas — algumas vezes corretamente, mas outras

(muitas outras!) incorretamente? De que vale dizer que os autógrafos (isto é, os originais) foram inspirados? Nós não temos os originais! O que temos são cópias eivadas de erros, e a vasta maioria delas são centúrias retiradas dos originais e diferentes deles, evidentemente, em milhares de modos.

Essas dúvidas me afetaram e me levaram a mergulhar, cada vez mais, em busca de entender o que a Bíblia realmente era. Eu me formei em Wheaton em dois anos e decidi, sob a orientação do professor Hawthorne, especializar-me em crítica textual do Novo Testamento. Fui estudar com o maior especialista do mundo no assunto, um pesquisador chamado Bruce M. Metzger, que ensinava no Seminário Teológico de Princeton.

E uma vez mais, meus amigos evangélicos me avisaram que eu não devia ir para o Seminário de Princeton, porque, segundo me disseram, eu teria dificuldade em encontrar cristãos "verdadeiros" lá. Afinal de contas, Princeton era um seminário presbiteriano, um solo não exatamente fértil para cristãos "renascidos". Contudo, meus estudos de literatura inglesa, filosofia e história — para não falar do grego — tinham ampliado significativamente meus horizontes. Eu estava apaixonado pelo conhecimento, em todos os seus campos, sacro ou secular. Se aprender a "verdade" significasse não mais me identificar com os cristãos renascidos que eu conhecera no Ensino Fundamental, que assim fosse. Meu interesse era avançar em minha busca pela verdade, aonde quer que ela me levasse, na confiança de que toda verdade que eu aprendesse não era menos verdade por ser inesperada ou impossível de enquadrar nos pequenos escaninhos fornecidos por minha experiência evangélica.

Quando cheguei ao Seminário Teológico de Princeton, imediatamente me matriculei no primeiro ano do curso de exegese (interpretação) hebraica e grega, e preenchi minha grade curricular com o máximo de disciplinas do curso. Pensei que essas aulas seriam um desafio acadêmico e pessoal. O desafio acadêmico era

completamente bem-vindo, mas os desafios pessoais que encarei eram emocionalmente penosos. Como mencionei, já em Wheaton, eu começara a questionar alguns dos aspectos fundamentais de meu compromisso com a Bíblia como palavra infalível de Deus. Esse compromisso sofreu um sério baque diante de meus pormenorizados estudos em Princeton. Resisti a todas as tentações de mudar o meu ponto de vista e conheci muitos amigos que, assim como eu, provinham de escolas evangélicas conservadoras e estavam tentando "manter a fé" (um jeito engraçado de falar — olhando as coisas agora —, porque, afinal de contas, estávamos todos fazendo um curso de teologia cristã), mas meus estudos começaram a me transformar.

Uma reviravolta aconteceu no segundo semestre, em um curso que eu seguia e que era dado por um professor respeitado e virtuoso, chamado Cullen Story. Era sobre a exegese do Evangelho de Marcos, à época (e até hoje), meu Evangelho favorito. Para seguir esse curso, precisávamos estar habilitados a ler o Evangelho de Marcos todo em grego (eu decorara todo o vocabulário grego desse Evangelho uma semana antes de o semestre começar); precisávamos registrar num caderno exegético nossas reflexões sobre a interpretação das principais passagens; discutimos os problemas de interpretação do texto e tivemos de escrever uma monografia de final de curso sobre um ponto interpretativo crucial, de livre escolha. Escolhi uma passagem de Marcos 2, quando Jesus é confrontado pelos fariseus porque seus discípulos, ao atravessar um campo de trigo, comeram grãos no Sábado. Jesus quer mostrar aos fariseus que "o Sábado foi feito para os humanos, não os humanos para o Sábado", lembrando-lhes o que fizera o grande rei Davi quando ele e seus homens tiveram fome, como eles entraram no Templo "quando Abiatar era o sumo sacerdote" e comeram o pão da proposição, que só os sacerdotes podiam comer. Um dos célebres problemas da passagem é quando se examina a do Antigo Testamento que Jesus está citando (1 Samuel 21,1-6): vê-se que Davi não fez nada disso quando Abiatar era o sumo sacerdote, mas,

de fato, quando o pai de Abiatar, Aimeleque, o era. Em outras palavras, essa é uma daquelas passagens destacadas para demonstrar que a Bíblia não é infalível; ela contém erros.

Em minha monografia para o professor Story, desenvolvi um longo e complicado argumento para provar que, embora Marcos indique que o fato se deu "quando Abiatar era o sumo sacerdote", isso não significa realmente que Abiatar fosse o sumo sacerdote, mas que o fato ocorreu numa parte das Escrituras que tem Abiatar como uma das figuras principais. Meu argumento baseava-se no sentido dos termos gregos envolvidos e era meio enrolado. Eu estava seguro de que o professor Story o receberia bem, porque eu sabia que ele era um bom pesquisador cristão, que obviamente (a meu ver) jamais pensaria que pudesse haver algo semelhante a um erro genuíno na Bíblia. Mas, no final do meu trabalho, ele fez um comentário de uma linha que, por algum motivo, me atingiu profundamente. Ele escreveu: "Talvez Marcos simplesmente tenha errado". Passei a pensar sobre isso, ponderando sobre todo o trabalho que me dera pôr aquilo no papel, entendendo que eu dera uma grande volta em torno do problema e que minha solução era, de fato, bastante forçada. Por fim, concluí: "É... talvez Marcos *tenha* errado".

Uma vez admitido isso, as comportas se abriram. Porque se podia haver um errinho insignificante em Marcos 2, provavelmente haveria erros em outros lugares também. Por exemplo, quando Jesus diz mais tarde em Marcos 4 que o grão de mostarda "é a menor dentre todas as sementes da Terra", talvez eu não precise arrumar uma explicação extravagante de como o grão de mostarda pode ser a menor das sementes quando sei perfeitamente que não é. Talvez esses erros se apliquem a questões mais importantes. Por exemplo, quando Marcos diz que Jesus foi crucificado um dia depois da ceia pascal (Marcos 14:12; 15:25) e João diz que ele morreu um dia antes da ceia (João 19:14), talvez haja aí alguma diferença genuína. Ou quando Lucas indica em seu relato do nascimento de Jesus que José e Maria

regressaram a Nazaré um mês depois de terem ido a Belém (e cumprido os ritos de purificação: Lucas 2:39), ao passo que Mateus indica que, em vez disso, eles tinham fugido para o Egito (Mateus 2:19-22), talvez essa seja uma diferença. Ou quando Paulo diz que, depois de sua conversão no caminho de Damasco, ele não foi a Jerusalém para encontrar-se com aqueles que eram apóstolos antes dele (Gálatas 1:16-17), enquanto o livro dos Atos dos Apóstolos diz que foi a primeira coisa que ele fez ao deixar Damasco (Atos 9:26), talvez haja aí alguma diferença.

Descobertas desse tipo coincidiram com problemas que eu estava enfrentando em meus estudos mais aprofundados dos manuscritos gregos do Novo Testamento que haviam sobrevivido. Uma coisa é dizer que os originais foram inspirados, mas a verdade é que não os temos. Então, dizer que eles foram inspirados não me serve de grande coisa, a não ser que eu possa reconstruí-los. E além disso, a vasta maioria dos cristãos, em toda a história da Igreja, não teve acesso aos originais, fazendo de sua inspiração um objeto de controvérsia. Nós não apenas não temos os originais, como não temos as primeiras cópias deles. Não temos nem mesmo as cópias das cópias dos originais, ou as cópias das cópias das cópias. O que temos são cópias feitas mais tarde, muito mais tarde. Na maioria das vezes, trata-se de cópias feitas *séculos* depois. E todas elas diferem umas das outras em milhares de passagens. Veremos depois neste livro que essas cópias diferem umas das outras em tantas passagens que nem chegamos a saber quantas diferenças há. Talvez seja mais fácil falar comparativamente: há mais diferenças entre os nossos manuscritos que palavras no Novo Testamento.

Muitas dessas diferenças são absolutamente secundárias e insignificantes. Boa parte delas simplesmente nos mostra que os antigos copistas tinham tanta dificuldade em escrever quanto a maior parte das pessoas hoje (e eles nem tinham dicionários, sem falar em corretores ortográficos). Sendo assim, para que falar de todas essas

diferenças? Se alguém insiste em afirmar que Deus inspirou cada uma das palavras das Escrituras, do que estaria falando se nós *não temos* todas as palavras das Escrituras? Em alguns trechos, como veremos, simplesmente não temos certeza de o texto original ter sido reconstruído com exatidão. É bem difícil saber o que as palavras da Bíblia querem dizer se não sabemos nem mesmo que palavras são essas!

Isso se tornou um grande problema para meu entendimento da inspiração, porque passei a compreender que teria sido tão difícil para Deus preservar as palavras das Escrituras quanto deveria ter sido, em primeiro lugar, inspirá-las. Se Ele quisesse que seu povo tivesse suas palavras, certamente as teria dado (e possivelmente até lhe tivesse dado as palavras em uma língua que pudesse entender, e não em grego e em hebraico). O fato de não termos as palavras deve seguramente demonstrar, pensei, que Ele não as preservou para nós. E se Ele não fez esse milagre, não haveria razão para pensar que teria feito o milagre anterior: inspirar essas palavras.

Em suma, meus estudos do Novo Testamento grego e minhas pesquisas dos manuscritos que o contêm me levaram a repensar radicalmente o meu entendimento do que é a Bíblia. Antes disso — a começar de minha experiência de novo nascimento no Ensino Fundamental, passando por meu período fundamentalista no Moody, até chegar aos meus tempos de evangélico em Wheaton —, minha fé baseava-se completamente em uma certa visão da Bíblia como palavra infalível de Deus, integralmente inspirada. Agora, deixei de ver a Bíblia desse modo. Daquele momento em diante passou a ser para mim um livro completamente humano. Do mesmo modo como os copistas humanos copiaram, e alteraram, seu texto, outros autores humanos *escreveram* os originais do seu texto. Ela é um livro humano do começo ao fim. E foi escrita por diferentes autores humanos, em diferentes épocas e em diversos lugares para atender a diferentes necessidades. Muitos desses autores sem dúvida se sentiam inspirados

por Deus para dizer o que disseram, mas tinham suas próprias perspectivas, suas próprias crenças, seus próprios pontos de vista, suas próprias necessidades, seus próprios desejos, suas próprias compreensões, suas próprias teologias. Tais perspectivas, crenças, pontos de vista, necessidades, desejos, compreensões e teologias deram forma a tudo o que eles disseram. Por todas essas razões é que esses escritores diferem um do outro. Entre outras coisas, isso significava que Marcos não disse a mesma coisa que Lucas porque não quis dar a entender o mesmo que Lucas. João é diferente de Mateus — eles não são os mesmos. Paulo é diferente dos Atos dos Apóstolos. E Tiago é diferente de Paulo. Cada autor é um autor humano e precisa ser lido por aquilo que ele (supondo que se trate sempre de autores homens) tem a dizer, sem pressupor que aquilo que ele diz é o mesmo — ou assimilável a — ou consistente com aquilo que qualquer outro autor tenha a dizer. A Bíblia, feitas todas as contas, é um livro inteiramente humano.

Essa era uma perspectiva inédita para mim, obviamente em tudo distinta da visão que eu tinha quando era um cristão evangélico — e que não é a visão da maioria dos evangélicos de hoje. Dou um exemplo da diferença que minha mudança de perspectiva traz para a compreensão da Bíblia. Quando eu estava no Instituto Bíblico Moody, um dos livros mais populares no *campus* era a cópia mimeografada da visão apocalíptica de Hal Lindsey para o nosso futuro, *A agonia do grande planeta Terra*. O livro de Lindsey era popular não só no Moody: de fato, era o best-seller de não-ficção (sem falar na Bíblia e usando a categoria “não-ficção” de modo bastante amplo) em língua inglesa nos anos 1970. Lindsey, como todos nós no Moody, acreditava que a Bíblia era absolutamente infalível em cada uma de suas palavras, de modo que você podia ler o Novo Testamento e saber não só o que Deus queria que você vivesse e cresse, mas até mesmo o que o próprio Deus planejava fazer no futuro e como o faria. O mundo se encaminhava para uma crise apocalíptica de proporções catastróficas,

e as palavras infalíveis das Escrituras podiam ser lidas para demonstrar o que, como e quando isso viria a acontecer.

Fiquei particularmente chocado com o “quando”. Lindsey indicava a parábola da figueira como uma indicação de Jesus de para quando podíamos esperar o futuro Armagedom. Os discípulos de Jesus querem saber quando virá o “fim”, e Jesus responde:

> *Aprendei da figueira esta parábola: quando os seus ramos ficam tenros e suas folhas começam a brotar, sabeis que o verão se aproxima. Assim também vós, quando virdes todas essas coisas, sabei que* [o Filho do Homem] *está próximo, às vossas portas. Em verdade, eu vos digo: esta geração não passará sem que tudo isso aconteça* (Mateus 24:32-34).

O que essa parábola significa? Lindsey, pensando tratar-se de uma palavra infalível do próprio Deus, interpreta sua mensagem indicando que, na Bíblia, a “figueira” é frequentemente usada como uma imagem da nação de Israel. O que significaria nessa passagem fazer folhas brotarem? Que a nação, depois de permanecer dormindo durante uma estação (o inverno), voltaria à vida. E quando Israel voltou à vida? Em 1948, quando voltou a ser uma nação soberana. Jesus indica que o fim virá no decurso da geração dentro da qual isso ocorrer. E quanto dura uma geração na Bíblia? Quarenta anos. Eis aí o ensinamento divinamente inspirado vindo diretamente da boca de Jesus: o fim do mundo deveria ocorrer nalgum momento antes de 1988, quarenta anos depois do soerguimento de Israel.

Essa mensagem foi completamente avassaladora para nós. Pode parecer bizarra agora — visto que 1988 veio e se foi, sem Armagedom —, mas, no entanto, há milhões de cristãos que *ainda* acreditam que a Bíblia pode ser lida literalmente, como completamente inspirada em suas predições do que acontecerá em breve para levar a história, tal

como a conhecemos, a seu fim. Prova disso é a loucura atual em torno da série escrita por Timothy LaHaye e Jerry Jenkins, *Deixados para trás*, outra visão apocalíptica de nosso futuro baseada em uma leitura literal da Bíblia e que já vendeu mais de *70 milhões* de cópias até agora.

É uma mudança radical da leitura da Bíblia como um documento para nossa fé, vida e futuro vê-la como um livro humano, com muitos pontos de vista humanos, muitos dos quais diferem entre si, com nenhum deles fornecendo uma orientação infalível de como devemos viver. Essa foi a mudança que acabou acontecendo em meu pensamento e com a qual estou agora completamente comprometido. Naturalmente, muitos cristãos nunca defenderam essa visão literal da Bíblia em primeiro lugar e, para eles, uma visão como essa deve parecer completamente unilateral e descontextualizada (para não dizer bizarra e estranha às questões de fé). Contudo, há muitas pessoas por aí que ainda veem a Bíblia desse modo. De vez em quando, vejo um adesivo no qual se pode ler: "Deus disse, eu acredito e está resolvido". Meu comentário sempre é: e se Deus *não* tiver dito? E se o livro que você toma por transmissor das palavras de Deus contiver só palavras humanas? E se a Bíblia não der uma resposta a toda prova para as questões dos tempos modernos — aborto, direitos das mulheres, direitos dos homossexuais, supremacia religiosa, democracia ocidental, e assim por diante? E se nós mesmos tivermos de descobrir como viver e como acreditar por nós mesmos, sem olhar para a Bíblia como um falso ídolo, ou um oráculo que nos dá uma linha de comunicação direta com o Todo-poderoso? Há razões muito claras para pensar que, de fato, a Bíblia não é o tipo de guia infalível para nossas vidas: entre outras coisas, como venho adiantando, em muitos lugares, nós (como especialistas ou apenas como leitores comuns) nem mesmo conhecemos o que as palavras originais da Bíblia eram realmente.

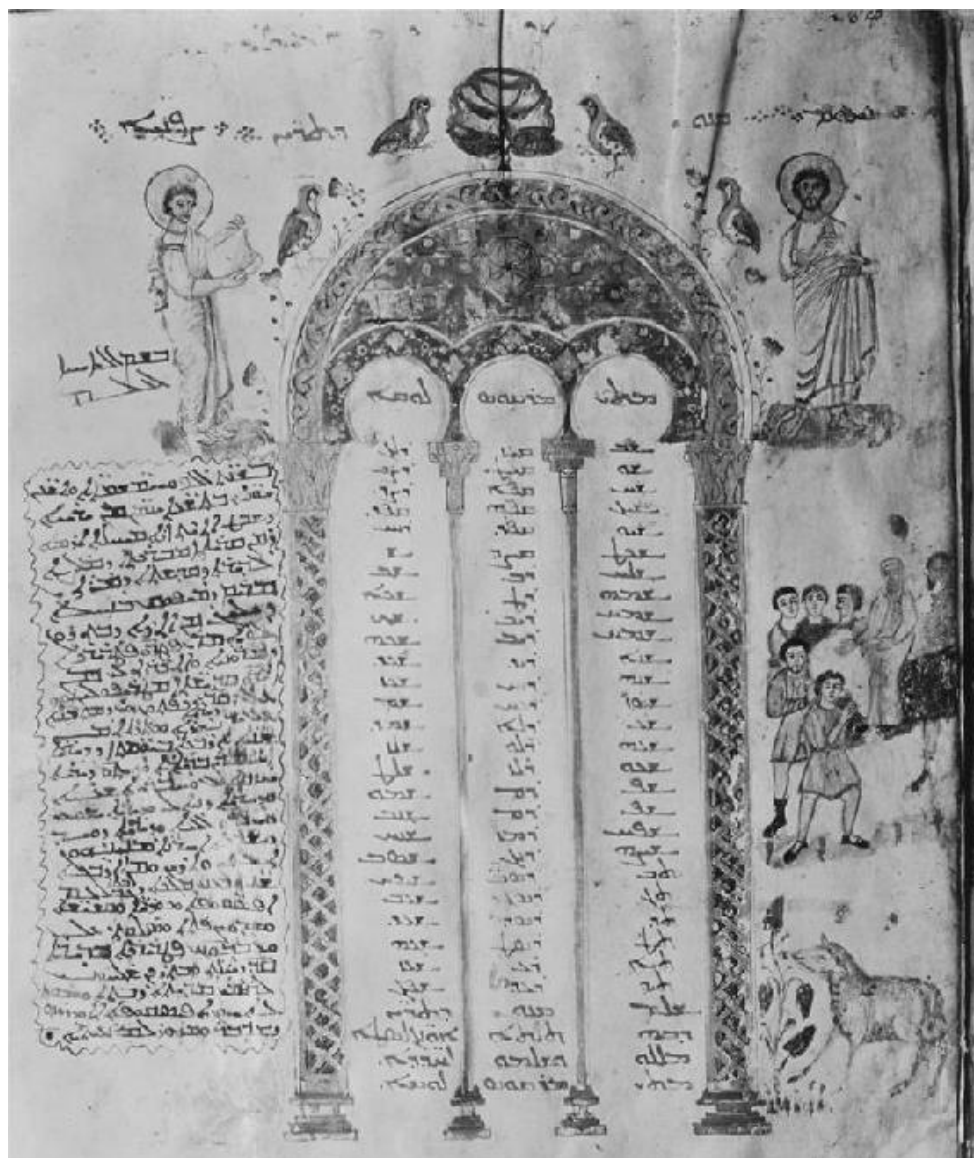
Minha visão teológica pessoal mudou radicalmente depois dessa descoberta, levando-me a percorrer trajetos muito distintos daqueles que eu fizera na minha juventude. Continuo a apreciar a Bíblia e as muitas e variadas mensagens que ela contém. Do mesmo modo, vim a apreciar outros escritos dos primeiros cristãos, da mesma época ou de um pouco mais tarde, escritos de figuras menos conhecidas como Inácio de Antioquia, Clemente de Roma, Barnabé de Alexandria. Também vim a apreciar escritos de pessoas de outras crenças, mais ou menos da mesma época, como os escritos de Flávio Josefo, Luciano de Samosata e Plutarco. Todos esses autores estão tentando entender o mundo e o seu próprio lugar nele, e todos têm ensinamentos valiosos a nos transmitir. É importante saber quais foram as palavras desses autores, de modo a poder ver, a partir do que eles tinham a dizer e de seus julgamentos, o que podemos pensar e como podemos viver à luz dessas palavras.

Isso me faz retornar ao meu interesse pelos manuscritos do Novo Testamento e pelo estudo desses mesmos manuscritos no campo conhecido como crítica textual. Estou convicto de que a crítica textual é um campo de estudos intrigante, atraente e de real importância não só para os especialistas, mas para toda pessoa interessada na Bíblia (seja um fundamentalista, um fundamentalista em recuperação, alguém que jamais seria um fundamentalista na vida, ou simplesmente alguém com um remoto interesse na Bíblia como fenômeno cultural e histórico). De todo modo, o que impressiona é que muitos leitores — mesmo os interessados no cristianismo, na Bíblia e em estudos bíblicos; tanto os que acreditam na Bíblia como infalível como os que não acreditam — nada sabem de crítica textual. E é fácil saber por quê. A despeito do fato de a crítica textual ser uma área de estudos que vem sendo cada vez mais pesquisada já há mais de trezentos anos, há pouquíssimos livros a respeito escritos para um público leigo — ou seja, para quem não sabe nada disso, para quem não sabe grego e as outras línguas necessárias para um estudo profundo, para quem nem

mesmo entende que há um "problema" com o texto, mas que ficaria muito intrigado e disposto a saber que problemas são esses e quais instrumentos os pesquisadores criaram para lidar com eles.[2]

Este é o tipo de livro que é — que eu saiba — o primeiro em seu gênero. Ele foi escrito para pessoas que não sabem nada de crítica textual, mas que gostariam de aprender algo sobre como os copistas foram mudando as Escrituras e sobre como podemos reconhecer onde eles fizeram alterações. Foi escrito com base em meus trinta anos de reflexão sobre o tema e em minha perspectiva atual, que passou por muitas transformações radicais acerca do meu próprio modo de ver a Bíblia. Foi escrito para todo aquele que tiver interesse:

- em ver como chegamos ao que o Novo Testamento é hoje;
- em descobrir que, em algumas instâncias, nem chegamos a imaginar quais eram as palavras originais;
- em constatar que essas palavras por vezes mudaram de modo muito interessante;
- em concluir que devemos, pela implementação de alguns métodos de análise rigorosa, reconstruir o que as palavras originais eram na realidade.

De muitas formas, este é um livro muito pessoal para mim, o resultado final de uma longa jornada. Talvez, para outros, possa vir a fazer parte da jornada que eles mesmos iniciam.

Uma imagem dos famosos Evangelhos de Rábula, um elegante manuscrito bíblico da Síria do século VI.

Notas

1. Meu amigo, Jeff Siker, diz que a leitura do Novo Testamento em grego é como ver uma figura em quatro cores, ao passo que lê-lo traduzido é como ver a mesma gravura em preto e branco: você pode chegar ao ponto, mas perde as nuances.

2. O livro que chega mais perto disso é: PARKER, David C. *The Living Text of the Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

1

OS INÍCIOS DAS ESCRITURAS CRISTÃS

Para examinar as cópias do Novo Testamento que possuímos, precisamos começar bem do início, por uma das características incomuns do cristianismo no mundo greco-romano: seu caráter de "religião do livro". Realmente, para entender essa característica do cristianismo precisamos remontar ao seu início, ou seja, à religião da qual brotou: o judaísmo. O caráter de religião do livro do cristianismo fora, de certo modo, antecipado e prefigurado pelo judaísmo, a primeira "religião do livro" da civilização ocidental.

O JUDAÍSMO COMO UMA RELIGIÃO DO LIVRO

O judaísmo, do qual provém o cristianismo, é uma religião incomum no mundo romano, embora não fosse, de modo algum, a única. Assim como os adeptos de qualquer uma das outras (centenas de) religiões da região do Mediterrâneo, os judeus reconheciam a existência de um reino divino habitado por seres sobre-humanos (anjos, arcanjos,

principados, potestades); praticavam a adoração a uma divindade por meio do sacrifício de animais e da oferenda de outros produtos alimentares; afirmavam que havia um lugar sagrado especial onde o ser divino habitava na Terra (o Templo, em Jerusalém) e era lá que os sacrifícios deviam ser feitos. Eles oravam a esse Deus pelas necessidades pessoais e coletivas. Contavam histórias sobre como esse Deus interagira com os seres humanos no passado e antecipavam seu auxílio aos seres humanos no presente. Por todas essas características, o judaísmo era "familiar" aos adoradores de outros deuses no Império Romano.

Mas, de algum modo, o judaísmo era diferente. Todas as outras religiões no Império Romano eram politeístas — reconheciam e adoravam muitos deuses, de todas as extrações e para todas as funções: grandes deuses do Estado, deuses menores de várias localidades, deuses que controlavam diferentes aspectos do nascimento, vida e morte dos humanos. O judaísmo, por seu lado, era monoteísta. Os judeus insistiam em adorar apenas o Deus único de seus ancestrais; o Deus que, afirmavam eles, criou e controlava este mundo e, sozinho, provia todas as necessidades de seu povo. Segundo a tradição judaica, esse Deus único e poderoso chamara Israel para ser o seu povo especial e prometera protegê-lo e defendê-lo em troca de sua absoluta devoção a ele, só a ele. O povo judeu, acreditava-se, tinha uma "aliança" com esse Deus, um acordo de ser unicamente dele e ele unicamente seu. Só esse Deus devia ser adorado e obedecido; por isso, havia um único Templo, diferentemente das religiões politeístas da época, nas quais, por exemplo, não havia restrição quanto ao número de templos a um deus como Zeus. Na realidade, os judeus podiam adorar a Deus onde quer que vivessem, mas só podiam realizar suas obrigações religiosas de sacrifício a Deus no Templo, em Jerusalém. Em outros lugares, porém, eles podiam se reunir em "sinagogas" para orar e discutir as tradições ancestrais que estavam no centro de sua religião.

Essas tradições implicavam histórias sobre a interação de Deus com os ancestrais do povo de Israel — os patriarcas e as matriarcas da fé, tais como Abraão, Sara, Isaque, Raquel, Jacó, Rebeca, José, Moisés, Davi entre outros — e instruções detalhadas a respeito de como esse povo devia prestar culto e viver. Uma das coisas que tornavam o judaísmo único em meio às religiões do Império Romano era que essas instruções, além das outras tradições ancestrais, tinham sido escritas em livros sagrados.

Para pessoas modernas, intimamente familiarizadas com algumas das mais destacadas religiões ocidentais (o judaísmo, o cristianismo, o islamismo), pode ser difícil imaginar, mas os livros não representavam virtualmente nenhum papel nas religiões politeístas do antigo mundo ocidental. Essas religiões dedicavam-se quase exclusivamente a honrar os deuses por meio de atos rituais de sacrifício. Não havia doutrinas a aprender, explicadas em livros, e praticamente não havia princípios éticos a ser seguidos registrados em livros. Isso não significa que os adeptos das várias religiões politeístas não tivessem crenças em seus deuses ou não tivessem ética, mas crenças e éticas — por mais que isso soe estranho a ouvidos modernos — não desempenhavam papel algum na religião propriamente dita. Tratava-se de um domínio da filosofia pessoal, e as filosofias, claro, podiam estar nos livros. Visto que as próprias religiões antigas não exigiam conjuntos particulares de "retas doutrinas" ou, em sua maioria, de "códigos éticos", os livros não desempenhavam função de destaque em seu seio.

Só o judaísmo insistia em leis, costumes e tradições ancestrais — e defendia que eles fossem registrados em livros sagrados, que gozavam, portanto, do *status* de "escritura" para o povo judeu. Durante o período que estamos estudando — o século I da era comum,[1] quando os livros do Novo Testamento estavam sendo escritos —, judeus dispersos pelo Império Romano entendiam particularmente que Deus dera direção a seu povo nos escritos de Moisés, coletivamente chamados de Torá, termo que significa literalmente algo como "lei"

ou "orientação". A Torá consiste em cinco livros, algumas vezes chamados de Pentateuco (os "cinco rolos"), o início da Bíblia judaica (o Antigo Testamento cristão): Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Ali se encontram os relatos da criação do mundo, do chamado a Israel para ser o povo de Deus, as histórias dos patriarcas e das matriarcas de Israel, o envolvimento de Deus com eles e, o mais importante (e mais extenso): as leis que Deus entregou a Moisés para indicar como seu povo devia adorá-lo e se comportar um com o outro e em comunidade. Eram as leis sagradas, que deviam ser aprendidas, discutidas e seguidas — e que, para isso, foram escritas em um conjunto de livros.

Os judeus tinham outros livros, que eram também muito importantes para sua vida religiosa, como, por exemplo, os livros dos profetas (como Isaías, Jeremias e Amós), os poéticos (Salmos) e os históricos (como Josué e Samuel). Por fim, algum tempo depois do início do cristianismo, uma série desses livros hebraicos — vinte e dois deles — passou a ser considerada cânone sagrado das Escrituras, a Bíblia judaica atual, aceita pelos cristãos como a primeira parte do cânone cristão, o Antigo Testamento.[2]

Esses breves fatos sobre os judeus e seus textos escritos são importantes porque definem o cenário para o cristianismo, que é também, desde seus inícios, uma religião "do livro". O cristianismo naturalmente começou com Jesus, que era um rabi (mestre) judeu que aceitava a autoridade da Torá e, possivelmente, outros livros sagrados judaicos, e que ensinava a própria interpretação desses livros aos seus discípulos.[3] Assim como outros rabis de seu tempo, Jesus afirmava que Deus poderia ser encontrado nos textos sagrados, especialmente na Lei de Moisés. Ele lia as Escrituras, estudava-as, interpretava-as, era adepto delas e as ensinava. Seus seguidores eram, desde o início, judeus que tinham os livros de sua própria tradição em alta conta. Por isso, já desde os primeiros tempos do cristianismo, os adeptos dessa nova religião, os seguidores de Jesus, eram em tudo diferentes no

Império Romano: à semelhança dos judeus antes deles, mas diferentemente de quase todos os demais, situavam a autoridade sagrada nos livros sagrados. Assim, desde o seu início, o cristianismo foi uma religião do livro.

O cristianismo, uma religião do livro

Como veremos dentro em pouco, a importância dos livros para o cristianismo primitivo não significa que todos os cristãos pudessem ler. Bem ao contrário, a maioria deles, assim como a maior parte da população do império (incluindo os judeus!), era analfabeta. Mas isso não significa que os livros desempenhassem um papel menor na religião. De fato, eles eram centralmente importantes e, em muitos aspectos, fundamentais para a vida dos cristãos em suas comunidades.

As primeiras Cartas cristãs

A primeira coisa a notar é que muitos diferentes tipos de escritos eram importantes para as florescentes comunidades cristãs do século I depois da morte de Jesus. Os primeiros indícios das comunidades que temos vêm das cartas que os líderes cristãos escreveram. O apóstolo Paulo é nosso mais antigo e melhor exemplo. Ele fundou igrejas por todo o Mediterrâneo oriental, principalmente em centros urbanos, evidentemente convencendo pagãos (isto é, adeptos de algumas religiões politeístas do império) de que o Deus judeu era o único que merecia ser adorado, e de que Jesus era seu Filho, que morrera pelos pecados do mundo e que em breve voltaria para fazer o julgamento da

Terra (1Tessalonicenses 1, 9-10). Não se sabe exatamente em que medida Paulo usou as Escrituras (isto é, os escritos da Bíblia judaica) para tentar persuadir seus potenciais convertidos da verdade de sua mensagem, mas em um dos resumos-chave de sua pregação, ele indica que o que ele pregava era que "Cristo morreu, segundo as escrituras... e que ele ressuscitou, segundo as escrituras" (1Coríntios 15, 3-4). Claro que Paulo correlacionava os fatos da morte e da ressurreição de Cristo com sua interpretação das passagens-chave da Bíblia judaica, que ele, como um judeu erudito, obviamente podia ler por si mesmo e que interpretava para seus ouvintes numa tentativa, frequentemente bem-sucedida, de convertê-los.

Depois de Paulo ter convertido determinado número de pessoas em dada localidade, ele ia para outro lugar tentar, geralmente com sucesso, converter mais pessoas. Mas às vezes (frequentemente, talvez?) chegavam aos ouvidos dele notícias de uma ou outra das comunidades de crentes que ele estabelecera e, às vezes (frequentemente, talvez?), essas notícias não eram nada boas: membros da comunidade que tinham começado a se comportar mal, problemas de imoralidade que surgiam, "falsos mestres" que apareciam ensinando noções contrárias às dele, alguns membros da comunidade que se alinhavam a falsas doutrinas, e assim por diante. Ao se inteirar dessas notícias, Paulo escrevia uma carta para a comunidade, na qual abordava esses problemas. Tais cartas eram muito importantes para a vida da comunidade e algumas delas, por fim, passaram a ter o *status* de Escrituras. Treze das cartas escritas sob o nome de Paulo estão incluídas no Novo Testamento.

Podemos fazer ideia de quão importantes eram essas cartas nos estágios iniciais do movimento cristão a partir do primeiro escrito cristão que possuímos, a primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses, geralmente datada de 49 E.C.,[4] cerca de vinte anos após a morte de Jesus e vinte anos antes dos relatos evangélicos sobre sua vida. Paulo conclui essa sua carta dizendo: "Saudai todos os irmãos e irmãs com o

ósculo santo. Eu vos conjuro insistentemente em nome do Senhor: que esta carta seja lida por todos os irmãos e irmãs” (1Tessalonicenses 5:26-27). Não se trata de uma carta circunstancial, a ser lida simplesmente por quem quer que estivesse mais ou menos interessado. O apóstolo *insiste* em que ela deve ser lida e aceita como uma declaração de autoridade da parte dele, o fundador da comunidade.

As cartas circularam pelas comunidades cristãs desde os tempos mais antigos. Elas uniam comunidades que viviam em diferentes países; indicavam em quê os cristãos deviam crer e como se esperava que se comportassem. Eram para ser lidas para a comunidade, em voz alta, por ocasião das reuniões comunitárias — visto que, como já se disse, a maioria dos cristãos, como muitos outros, não seria capaz de ler as cartas por si mesma.

Algumas dessas cartas vieram a ser incluídas no Novo Testamento. De fato, o Novo Testamento se constitui, em grande parte, de cartas escritas por Paulo e outros líderes cristãos às comunidades cristãs (por exemplo, os coríntios, os gálatas) e mesmo para alguns indivíduos (por exemplo, Filemon). Além disso, as cartas que sobreviveram — há vinte e uma delas no Novo Testamento — são apenas uma pequena fração das que foram escritas. No que diz respeito exclusivamente a Paulo, podemos afirmar que ele escreveu muito mais cartas do que as que lhe são atribuídas no Novo Testamento. Em certa ocasião, ele menciona outras cartas que não sobreviveram. Em 1Coríntios 5:9, por exemplo, ele menciona uma carta que escrevera anteriormente aos coríntios (algum tempo antes da Primeira Carta aos Coríntios). E menciona outra carta que alguns coríntios enviaram para ele (1Coríntios 7:1). Em algum outro ponto, ele faz referência a cartas que alguns de seus oponentes possuíam (2Coríntios 3, 1). Nenhuma delas sobreviveu.

Por muito tempo, os pesquisadores suspeitaram que as cartas encontradas no Novo Testamento sob o nome de Paulo tinham sido, de fato, escritas mais tarde por seguidores dele, sob pseudônimo.[5] Se

essa suspeita tiver justificativa, ela confere ainda mais fundamento à importância das cartas para o movimento cristão primitivo: a fim de ganhar a atenção para determinado ponto de vista, alguém escreveria uma carta em nome do apóstolo, na convicção de que isso conferiria ao escrito toda a autoridade. Uma dessas cartas pretensamente pseudonímicas é Colossenses, que ressalta a importância das cartas e menciona uma outra, que não sobreviveu: "E quando tiverdes lido esta epístola, vos assegureis de que ela seja lida na igreja dos Laodicenses e que vós leiais a carta escrita a Laodiceia" (Colossenses 4:16). Evidentemente, Paulo — em pessoa ou alguém escrevendo em seu nome — escreveu uma carta à cidade próxima de Laodiceia. Essa carta também se perdeu.[6]

Afirmo que as cartas eram muito importantes para a vida das primeiras comunidades cristãs. Elas eram documentos escritos que as orientavam tanto em sua fé como em sua prática. Uniam as igrejas. Ajudavam a distinguir o cristianismo das outras muitas religiões espalhadas pelo império, dado que as várias comunidades cristãs, unificadas por essa literatura comum que circulava entre elas (Colossenses 4:16), estavam aderindo às instruções que se encontravam em documentos escritos ou "livros".

E não eram só as cartas que eram importantes para essas comunidades. De fato, havia um espectro extraordinariamente amplo de literatura sendo produzido, disseminado, lido e seguido pelos primeiros cristãos, algo bem distinto de tudo o que o mundo romano pagão havia visto até então. Em vez de descrever aqui pormenorizadamente toda essa literatura, vou simplesmente mencionar alguns exemplos dos gêneros de livros que estavam sendo escritos e distribuídos.

Os primeiros Evangelhos

Os cristãos estavam, naturalmente, interessados em saber mais sobre a vida, os ensinamentos, a morte e a ressurreição de seu Senhor. Por isso, numerosos Evangelhos foram escritos para registrar as tradições associadas à vida de Jesus. Quatro desses Evangelhos passaram a ser mais amplamente usados — os de Mateus, Marcos, Lucas e João no Novo Testamento —, mas muitos outros foram escritos. Ainda temos alguns desses outros: por exemplo, Evangelhos supostamente escritos por Filipe, discípulo de Jesus; por seu irmão, Judas; e por sua companheira, Maria Madalena. Outros Evangelhos, inclusive alguns dos mais primitivos, se perderam. Sabemos disso, por exemplo, por meio do Evangelho de Lucas, cujo autor indica que, para escrever o próprio relato, ele consultou "muitos" escritos precedentes (Lucas 1:1) que, obviamente, não sobreviveram. Um desses relatos primitivos pode ter sido a fonte que os pesquisadores designaram como *Q*, provavelmente um relato escrito, principalmente dos ditos de Jesus, usado tanto por Lucas como por Mateus para muitos dos seus característicos ensinamentos de Jesus (por exemplo, a Oração do Senhor e as Bem-aventuranças).[7]

A vida de Jesus, como vimos, foi interpretada por Paulo e outros mais à luz das Escrituras judaicas. Esses livros também — tanto o Pentateuco como outros escritos judeus, como os Profetas e os Salmos — eram de amplo uso entre os cristãos, que os examinavam para ver o que revelavam sobre o desígnio de Deus, especialmente no modo como ele se cumpriu em Cristo. Cópias da Bíblia judaica, geralmente em tradução para o grego (a chamada Septuaginta), eram então de fácil acesso nas primeiras comunidades cristãs como fontes de estudo e de reflexão.

Os primeiros Atos dos Apóstolos

Não só a vida de Jesus, mas também a vida de seus primeiros seguidores era do interesse das crescentes comunidades cristãs dos séculos I e II. Diante disso, não surpreende ver que relatos dos apóstolos — suas aventuras e façanhas missionárias especialmente após a morte e ressurreição de Jesus — ocuparam um lugar de destaque para os cristãos interessados em saber mais sobre sua religião. Por fim, um desses relatos, os Atos dos Apóstolos, veio a ser incorporado ao Novo Testamento. Mas muitos outros relatos foram escritos, principalmente sobre apóstolos individuais, como os que se encontram nos Atos de Paulo, nos Atos de Pedro e nos Atos de Tomé. Outros Atos só sobreviveram sob a forma de fragmentos ou foram completamente perdidos.

Apocalipses cristãos

Como já mencionei, Paulo (juntamente com outros apóstolos) ensinava que Jesus estava perto de voltar dos céus para fazer o julgamento da Terra. O fim iminente de todas as coisas era uma fonte de fascinação constante para os primeiros cristãos, que de modo geral esperavam que Deus logo interviria nos assuntos do mundo para destruir as forças do mal e estabelecer seu reino, com Jesus à frente, aqui na Terra. Alguns autores cristãos produziram relatos do que se passaria por ocasião desse fim cataclísmico do mundo, tal como o conhecemos. Havia precedentes judeus desse tipo de literatura "apocalíptica". Por exemplo, o livro de Daniel, na Bíblia judaica, ou o livro de 1Enoque, nos apócrifos judeus. Por fim, dentre todos os apocalipses cristãos, um veio a ser incluído no Novo Testamento: o Apocalipse de João. Outros, inclusive o Apocalipse de Pedro e *O pastor*, de Hermas, foram leituras muito populares em várias comunidades cristãs nos primeiros séculos da Igreja.

Regras eclesiásticas

As primeiras comunidades cristãs cresciam e se multiplicavam, a começar da época de Paulo e continuando pelas gerações depois dele. Originalmente, as igrejas cristãs, ao menos as que foram estabelecidas pelo próprio Paulo, eram o que podemos chamar de comunidades carismáticas, pois acreditavam que cada membro havia recebido um "dom" (em grego: *charisma*) do Espírito para ajudar a comunidade em sua vida contínua: por exemplo, havia dons de ensino, administração, caridade, cura e profecia. Posteriormente, contudo, à medida que a expectativa do fim iminente do mundo começou a enfraquecer, tornou-se clara a necessidade de instituir uma estrutura eclesial mais rígida, especialmente se a igreja fosse durar por um longo tempo (1Coríntios 11; Mateus 16:18). As igrejas ao redor do Mediterrâneo, inclusive as que tinham sido fundadas por Paulo, começaram a indicar líderes para dirigi-las e tomar decisões (deixando de considerar todos os membros "igualmente" dotados pelo Espírito). Começaram a ser formuladas regras acerca de como a comunidade devia conviver, praticar seus ritos sagrados (por exemplo, o batismo e a eucaristia), treinar novos membros, e assim por diante. Logo, passaram a ser produzidos documentos que apontavam como as igrejas deviam ser organizadas e estruturadas. As assim chamadas regras eclesiásticas foram se tornando cada vez mais importantes nos séculos II e III, mas, já por volta de 100 E.C., a primeira regra (pelo que sabemos) já fora escrita e amplamente disseminada: um livro chamado *A Didaché* [Ensinamento] *dos Doze Apóstolos*. Logo, logo, ele teria numerosas sequências.

Apologias cristãs

À medida que se estabeleciam, às vezes as comunidades cristãs enfrentavam oposição da parte de judeus e pagãos, que viam a nova fé como ameaça e suspeitavam que seus adeptos estavam comprometidos com práticas imorais e socialmente destrutivas (do mesmo modo como hoje novos movimentos religiosos são frequentemente encarados com suspeita). Essa oposição, por vezes, levou a perseguições locais aos cristãos; por fim, as perseguições se tornaram "oficiais", conforme os administradores romanos passaram a intervir para prender cristãos e tentar obrigá-los a retomar os velhos hábitos do paganismo. À medida que se difundia, o cristianismo, por fim, passou a converter intelectuais à sua fé, e estes estavam habilitados a discutir e a revidar as acusações geralmente lançadas contra os cristãos. Os escritos desses intelectuais às vezes são chamados de apologias, palavra que vem do grego *apologia* e significa "defesa". Os apologistas escreveram defesas intelectuais da nova fé, tentando mostrar que, longe de constituir uma ameaça à estrutura social do império, ela era uma religião que pregava um comportamento moral; e que longe de ser uma superstição perigosa, representava a verdade última em sua adoração do verdadeiro Deus uno. As apologias foram importantes para os leitores cristãos primitivos, visto que os proviam com os argumentos de que necessitavam quando eles mesmos tinham de encarar a perseguição. Esse tipo de defesa já podia ser encontrado no período do Novo Testamento: por exemplo, em 1Pedro (3:15: "Estejais preparados para fazer a defesa diante de todo aquele que vos pede para prestar contas da esperança que há em vós") e no livro dos Atos dos Apóstolos, no qual Paulo e outros apóstolos se defendem de acusações levantadas contra eles. Por volta da segunda metade do século II, as apologias começaram a se tornar uma forma popular de literatura cristã.

Martirológios cristãos

Mais ou menos na mesma época em que as apologias começaram a ser escritas, os cristãos começaram a produzir relatos das perseguições que sofriam e dos martírios que ocorriam em decorrência delas. Existem algumas representações de ambos os tipos já no livro neotestamentário dos Atos dos Apóstolos, no qual a oposição ao movimento cristão, a prisão de líderes cristãos e a execução de ao menos um deles (Estêvão) constituem uma parte significativa da narrativa (Atos dos Apóstolos 7). Posteriormente, no século II, os martirológios (relatos dos martírios) começam a surgir. O primeiro deles é o *Martírio de Policarpo*, um destacado líder cristão que serviu como bispo à igreja de Esmirna, na Ásia Menor, durante quase toda a primeira metade do século II. O relato da morte de Policarpo encontra-se em uma carta produzida por membros de sua igreja escrita para outra comunidade. Logo depois, relatos de outros mártires começaram a aparecer.

Eles eram muito populares entre os cristãos, porque infundiam coragem naqueles que também eram perseguidos por causa da fé e orientavam sobre como enfrentar as ameaças extremas de prisão, tortura e morte.

Tratados anti-heréticos

Os problemas com os quais os cristãos se deparavam não se limitavam a ameaças externas de perseguição. Desde os primeiros tempos, eles estavam conscientes de que uma variedade de interpretações da "verdade" da religião existia dentro de suas próprias fileiras. O apóstolo Paulo já se levantava contra os "falsos mestres" — por exemplo, em sua carta aos Gálatas. Ao lermos os relatos que subsistiram, podemos ver claramente que esses oponentes não eram só de fora. Eram cristãos que entendiam a religião de modo

completamente diferente. Para enfrentar esse problema, os líderes cristãos começaram a escrever tratados que se opunham aos "hereges" (aqueles que escolhiam o caminho errado de entender a fé); em certo sentido, algumas das cartas de Paulo são as primeiras manifestações desse tipo de tratado. Finalmente, cristãos de todas as convicções começaram a se envolver na tentativa de estabelecer o "ensino verdadeiro" (esse é o sentido literal de "ortodoxia") e a se opor aos que defendiam falsos ensinamentos. Tais tratados anti-heréticos tornaram-se um traço fundamental do panorama da literatura cristã primitiva. Notável é que até mesmo grupos chamados de "falsos mestres" escreveram tratados contra "falsos mestres", de modo que o grupo que estabeleceu, de uma vez por todas, aquilo em que os cristãos deviam acreditar (os responsáveis, por exemplo, pelos credos que chegaram até nós), às vezes é desautorizado por cristãos que defendiam posições no fim decretadas como falsas. Isso é o que aprendemos com descobertas relativamente recentes da literatura "herética", na qual os chamados hereges defendem que sua visão é a correta, e que a visão dos líderes eclesiásticos "ortodoxos" é que é a falsa.[8]

Os primeiros comentários cristãos

Grande parte do debate sobre a reta e a falsa crença implica a interpretação dos textos cristãos, inclusive do Antigo Testamento, que os cristãos reivindicavam como parte de sua própria Bíblia. Mais uma vez, isso mostra a centralidade dos textos para a vida das primeiras comunidades cristãs. Mais tarde, os autores cristãos começaram a escrever interpretações desses textos, não necessariamente com o propósito declarado de refutar falsas interpretações (apesar de que isso quase sempre estava em mira também), mas às vezes simplesmente

para desvelar o sentido desses textos e mostrar sua relevância para a vida e a prática cristãs. É interessante que o primeiro comentário cristão sobre algum texto das Escrituras de que temos conhecimento proveio de um assim chamado herege, um gnóstico do século II que se chamava Heraclião e que escreveu um comentário ao Evangelho de João.[9] Por fim, comentários, glosas interpretativas, exposições práticas e homilias aos textos passaram a ser comuns entre as comunidades cristãs dos séculos III e IV.

Sintetizei os diferentes tipos de escritos que foram importantes para a vida das primeiras igrejas cristãs. Espero que assim se possa ver que o fenômeno da escrita foi da maior importância para essas igrejas e os cristãos a elas ligados. Os livros foram, desde o princípio, o coração da religião cristã — diferentemente de outras religiões do império. Os livros voltavam a narrar as histórias de Jesus e de seus apóstolos, que os cristãos contavam e recontavam; proviam aos cristãos orientação sobre em que crer e como viver suas vidas; uniam em uma igreja universal comunidades geograficamente apartadas; davam forças aos cristãos nos tempos de perseguição e lhes forneciam modelos de fidelidade a imitar em face da tortura e da morte; transmitiam não apenas bons conselhos, mas a reta doutrina, exortando contra os falsos ensinamentos de outros e urgindo à aceitação das crenças ortodoxas; permitiam aos cristãos conhecer o verdadeiro sentido de outros escritos, orientando o pensar, o adorar, o comportar-se. Os livros foram absolutamente centrais para a vida dos primeiros cristãos.

A formação do cânone cristão

Por fim, alguns dos livros cristãos passaram a ser considerados não apenas leitura importante, mas posição oficial para as crenças e as práticas dos cristãos. Eles vieram a configurar as Escrituras.

Os inícios de um cânone cristão

A formação do cânone cristão das Escrituras foi um longo e intricado processo. Não precisamos descer a todos os detalhes aqui.[10] Como já mencionei, de algum modo, os cristãos *começaram* com um cânone no qual o fundador de sua religião era um mestre judeu que aceitava a Torá como escritura autorizada vinda de Deus e que ensinava a seus seguidores a interpretação dessa mesma Torá. Os primeiros cristãos eram seguidores de Jesus que aceitavam os livros da Bíblia judaica (que ainda não fora estabelecida, de uma vez por todas, como um "cânone") como sua própria escritura. Para os escritores do Novo Testamento, incluindo nosso mais antigo autor, Paulo, as "escrituras" apontavam para a Bíblia judaica, a coletânea de livros que Deus dera a seu povo e que predizia a vinda do Messias, Jesus.

Contudo, logo depois, os cristãos passaram a aceitar outros escritos ao lado das Escrituras judaicas. Essa aceitação pode ter tido origem no ensino autorizado do próprio Jesus, à medida que seus seguidores tomaram a *sua* interpretação das escrituras como dotada da mesma autoridade conferida às palavras das próprias escrituras. Jesus pode ter estimulado essa compreensão pelo modo como parafraseava alguns de seus ensinamentos. No Sermão da Montanha, por exemplo, vê-se Jesus expondo leis dadas por Deus a Moisés e depois dando sua própria e mais radical interpretação delas, indicando que a sua interpretação é a autorizada. Isso fica patente nas assim chamadas antíteses registradas em Mateus, capítulo 5. Jesus diz: "Ouvistes que foi dito: 'Não cometereis homicídio' [um dos Dez

Mandamentos], eu, porém, vos digo: todo aquele que se encolerizar contra seu irmão ou irmã está sujeito a juízo”. O que Jesus diz, em sua interpretação da lei, surge como tão autorizado quanto a própria lei. Ora, Jesus diz: “Ouvistes que foi dito: ‘Não cometerás adultério’ [outro entre os Dez Mandamentos]. Mas eu vos digo: todo aquele que olhar para uma mulher com pensamento de luxúria em seu coração já cometeu adultério com ela”.

Em algumas ocasiões, com efeito, essas interpretações autorizadas das Escrituras contrariam as próprias leis das Escrituras. Por exemplo, Jesus diz: “Ouvistes que foi dito: ‘todo aquele que se divorciar de sua mulher deve dar-lhe um atestado de divórcio’ [um preceito expresso em Deuteronômio 24:1], mas eu vos digo: todo aquele que se divorcia de sua mulher por algum motivo além de imoralidade sexual leva-a a cometer adultério, e todo aquele que se casa com uma mulher divorciada comete adultério”. É difícil distinguir como se pode seguir o mandamento de Moisés de dar um atestado de divórcio se, de fato, o divórcio não é uma opção.

Em todo caso, os ensinamentos de Jesus deviam ser considerados tão autorizados quanto os pronunciamentos de Moisés — ou seja, tanto quanto os ensinamentos da própria Torá. Posteriormente, isso vai se tornando cada vez mais claro no período do Novo Testamento, no livro de 1Timóteo, atribuído a Paulo, mas frequentemente considerado pelos especialistas como tendo sido escrito, em nome de Paulo, por um seguidor tardio. Em 1Timóteo 5:18, o autor urge seus leitores a pagar aqueles que servem de ministros no meio deles e fundamenta sua exortação citando “as escrituras”. O que se deve notar é que ele cita, então, duas passagens, uma que se encontra na Torá (“Não amordaçarás o boi que pisoteia”, Deuteronômio 25:4) e outra que se encontra nos lábios de Jesus (“Um operário é digno de seu salário”, Lucas 10:7). Dá a impressão de que, para esse autor, as palavras de Jesus já estão no mesmo nível das Escrituras.

E não só os ensinamentos de Jesus são considerados escriturísticos por essa segunda ou terceira geração de cristãos. Os escritos dos seus apóstolos também o eram. Temos demonstração disso no último livro do Novo Testamento a ser escrito, 2 Pedro, um livro que muitos críticos especializados acreditam não ter sido realmente escrito por Pedro, mas sob pseudônimo, por um de seus seguidores. Em 2Pedro 3, o autor faz referência a falsos mestres que deturpam o sentido das cartas de Paulo para levá-las a dizer o que elas não querem dizer: "assim como o fazem com o restante das escrituras" (2Pedro 3:16). Conclui-se que, aqui, as cartas de Paulo estão sendo consideradas Escrituras.

Logo depois do período neotestamentário, alguns escritos cristãos passam a ser citados como textos dotados de autoridade sobre a vida e as crenças da Igreja. Um exemplo excelente é a carta escrita por Policarpo, o supramencionado bispo de Esmirna, no início do século II. A igreja de Filipos lhe solicitou conselhos, particularmente quanto a um caso envolvendo um dos líderes manifestamente implicado em alguma espécie de má gestão financeira dentro da Igreja (possivelmente desvio de dinheiro). A carta de Policarpo aos Filipenses, que ainda sobrevive, é intrigante por uma série de razões, especialmente por sua propensão a citar antigos escritos dos cristãos. Em apenas catorze breves capítulos, Policarpo cita mais de cem passagens retiradas desses escritos antigos, declarando sua autoridade sobre a situação que os filipenses estavam enfrentando (em contraste com apenas doze citações das escrituras judaicas). A determinada altura, ele parece classificar a Epístola de Paulo aos Efésios como escritura. Mais frequentemente, ele simplesmente cita ou alude a escritos anteriores, declarando sua posição de autoridade sobre a comunidade.[11]

O papel da liturgia cristã na formação do cânone

Sabemos que, algum tempo antes da carta de Policarpo, os cristãos ouviam as Escrituras judaicas serem lidas durante seus cultos de adoração. O autor de 1Timóteo, por exemplo, exorta a que o destinatário da carta "preste muita atenção à leitura [pública], à exortação e ao ensino" (4:13). Como vimos, no caso da carta aos Colossenses, parece que as cartas escritas por cristãos também eram lidas para as comunidades reunidas. E também sabemos que, em meados do século II, grande parte dos cultos cristãos de adoração implicavam a leitura pública das Escrituras. Por exemplo, em uma muito discutida passagem dos escritos do apologeta e intelectual cristão Justino Mártir, temos um vislumbre do que o culto da Igreja implicava em sua cidade natal, Roma:

> *No dia chamado do sol* [Domingo], *todos aqueles que vivem nas cidades ou no campo reúnem-se em um só lugar e leem as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas, tanto quanto o permita o tempo; trazem pão e vinho; depois, quando o leitor para, o presidente instrui oralmente e exorta à imitação dessas boas coisas* (I Apol., 67).

Tem-se a impressão de que o uso litúrgico de alguns textos cristãos — por exemplo, "as memórias dos apóstolos", que eram geralmente entendidas como os Evangelhos — conferiu-lhes mais alta posição diante da maioria dos cristãos, de modo que passaram a ser considerados, tanto quanto as Escrituras judaicas ("os escritos e os profetas"), textos dotados de autoridade.

O papel de Marcião na formação do cânone

Podemos traçar a formação do cânone cristão das Escrituras ainda com mais precisão a partir das provas subsistentes. Ao mesmo tempo em que Justino escrevia em meados do século II, outro cristão proeminente também estava ativo em Roma: o filósofo-mestre Marcião, posteriormente declarado herege.[12] Marcião é uma figura, sob muitos aspectos, intrigante. Ele viera da Ásia Menor para Roma depois de ter feito fortuna, certamente, no ramo da construção naval. Depois de ter chegado a Roma, fez uma enorme doação à Igreja romana, provavelmente, em parte, para obter o seu favor. Durante cinco anos permaneceu em Roma, empenhando muito de seu tempo na busca da compreensão da fé cristã e desenvolvendo muitos dos pormenores dela em seus muitos escritos. Mas, como veremos, a parte mais influente de sua produção literária não foi o que ele escreveu, e sim o que editou. Marcião foi o primeiro cristão que conhecemos a ter produzido um "cânone" real das Escrituras — ou seja, uma seleção de livros que, segundo ele, constituíam a lista dos textos sagrados da fé.

Para compreender bem essa tentativa inicial de estabelecer o cânone, precisamos conhecer um pouco o próprio ensinamento de Marcião. Ele se dedicara completamente à vida e aos ensinamentos do apóstolo Paulo, a quem considerava o único "verdadeiro" apóstolo desde os primórdios da igreja. Em algumas de suas cartas, tais como a carta aos Romanos e a carta aos Gálatas, Paulo ensinara que só se mantém de pé diante de Deus quem recebeu a fé em Cristo, não quem cumpre qualquer das obras prescritas pela lei judaica. Marcião apropriou-se dessa diferenciação entre a lei dos judeus e a fé em Cristo para chegar àquilo que considerava sua conclusão lógica: a de que havia uma distinção absoluta entre a lei, de um lado, e o evangelho, de outro. De fato, a lei e o evangelho eram tão distintos que os dois seguramente não poderiam provir do mesmo Deus. Marcião chegou

então à conclusão de que o Deus de Jesus (e de Paulo) não era, portanto, o Deus do Antigo Testamento. Para ele, de fato, havia dois deuses distintos: o Deus dos judeus, que criou o mundo, escolheu Israel para ser seu povo e lhe deu sua severa lei; e o Deus de Jesus, que enviou Cristo ao mundo para salvar o povo da colérica vingança do Deus judeu criador.

Marcião acreditava que essa era a autocompreensão de Jesus, ensinada pelo próprio Paulo e, portanto, naturalmente, seu cânone incluía as dez cartas de Paulo às quais teve acesso (todas as que figuram no Novo Testamento, exceto as epístolas pastorais de 1 e 2Timóteo e Tito); e visto que Paulo às vezes se referia a um "Evangelho", Marcião incluiu um Evangelho em seu cânone, uma versão do que hoje é o Evangelho de Lucas. E isso era tudo. O cânone de Marcião consistia em onze livros: não havia nele o Antigo Testamento, apenas um Evangelho e as dez Epístolas. Mas não só isso: ele estava convicto de que falsos crentes, que não tinham a sua mesma compreensão da fé, tinham transmitido esses onze livros por meio de cópias, acrescentando aqui e ali trechos e partes em vista de acomodar as suas próprias crenças, inclusive a "falsa" noção de que o Deus do Antigo Testamento era também o Deus de Jesus. Por isso, "corrigiu" os onze livros de seu cânone editando as referências ao Deus do Antigo Testamento, ou à criação como obra do verdadeiro Deus, ou à Lei mosaica como algo que devesse ser seguido.

Como veremos, a tentativa de Marcião de fazer com que aqueles textos que considerava sagrados se tornassem mais adequados ao seu ensino por meio de mudanças não era sem precedentes. Tanto antes como depois dele, os copistas dos primórdios do cristianismo, de vez em quando, mudavam os textos para forçá-los a dizer o que eles achavam que tinham de dizer.

O cânone "ortodoxo" depois de Marcião

Muitos pesquisadores estão convictos de que é exatamente em oposição a Marcião que outros cristãos passaram a se dedicar mais à definição dos contornos do que viria a se tornar o cânone do Novo Testamento. É de se notar que na época de Marcião propriamente dita, Justino poderia falar muito vagamente da "memória dos apóstolos" sem indicar quais desses livros (provavelmente os Evangelhos) eram aceitos nas igrejas ou por quê, ao passo que cerca de trinta anos depois, outro escritor cristão, também em oposição a Marcião, assumiu uma atitude de muito maior autoridade. Era Ireneu, o bispo de Lião da Gália (a França moderna), que escreve uma obra em cinco tomos contra hereges como Marcião e os gnósticos e que mantinha ideias muito claras sobre quais livros deviam ser listados entre os Evangelhos canônicos.

Numa passagem frequentemente citada de sua obra *Contra as Heresias* [*Adversus haereses*], Ireneu diz que não só Marcião, mas também outros "hereges" tinham concluído equivocadamente que só um ou outro dos Evangelhos devia ser aceito como escritura: os cristãos judeus, que defendiam a validade contínua da lei, usavam apenas Mateus; alguns grupos que sustentavam que Jesus não era realmente o Cristo só aceitavam o Evangelho de Marcos; Marcião e seus seguidores aceitavam apenas (uma versão de) Lucas e um grupo de gnósticos chamados valentinianos só aceitava João. Todos esses grupos incorriam em erro, contudo, porque

> *não é possível que os Evangelhos possam ser mais nem menos em número do que são. Pois, dado que há quatro regiões do mundo em que vivemos, quatro ventos principais, enquanto a Igreja está dispersa pelo mundo e o fundamento e a base da Igreja é o*

Evangelho… é adequado que ela deva ter quatro colunas (*Contra as Heresias*, 3.11.7).

Em outras palavras, quatro cantos da terra, quatro ventos, quatro colunas e, necessariamente, portanto, quatro Evangelhos.

Por isso, perto do final do século II, havia cristãos que insistiam que Mateus, Marcos, Lucas e João eram *os* Evangelhos; nem mais, nem menos.

Os debates acerca dos contornos do cânon persistiram por vários séculos. Parece que os cristãos em geral estavam interessados em saber que livros aceitar como autorizados, de modo a poderem saber que livros deviam ser lidos em seus cultos de adoração e, relativamente a isso, em quais se poderia confiar como orientação do que crer e de como proceder. As decisões sobre quais livros deviam, em última instância, ser considerados canônicos não eram automáticas ou isentas de problema; os debates eram longos e exaustivos, por vezes, ásperos. Hoje, muitos cristãos podem achar que o cânone do Novo Testamento simplesmente surgiu um dia, logo após a morte de Jesus… nada mais distante da verdade. Tendo isso claro, podemos identificar a primeira vez em que um cristão listou os vinte e sete livros de nosso Novo Testamento — nem mais, nem menos. Por mais surpreendente que possa parecer, esse cristão escrevia na segunda metade do século IV, mais ou menos trezentos anos depois que os livros do Novo Testamento tinham sido escritos. O autor foi um poderoso bispo de Alexandria chamado Atanásio. No ano 367 E.C., Atanásio escreveu sua carta pastoral anual às igrejas egípcias sob sua jurisdição e, nela, incluiu um conselho acerca de quais livros deviam ser lidos como escritura nas igrejas. Ele relaciona nossos vinte e sete livros, com exclusão de todos os demais. Essa é a primeira instância que chegou ao nosso conhecimento de alguém declarando que esse nosso conjunto de livros era o Novo Testamento. Mas nem o próprio Atanásio

resolveu a questão de uma vez por todas. Os debates continuaram durante décadas, durante séculos até. Os livros que hoje chamamos de Novo Testamento não foram reunidos em um cânone e declarados Escrituras, em instância última e final, sem que se passassem centenas de anos depois que os textos em si tinham sido produzidos.

Os leitores dos escritos cristãos

Na seção anterior, nossa discussão se concentrou na canonização das Escrituras. Mas, como vimos, muitos tipos de livros estavam sendo escritos e lidos por cristãos nos primeiros séculos, e não apenas os livros acolhidos no Novo Testamento. Havia outros evangelhos, epístolas e apocalipses; havia registros de perseguições, atas de martírio, apologias da fé, instruções eclesiais, ataques aos hereges, cartas de exortação e ensino, exposições das Escrituras — toda uma gama de literatura que ajudava a definir o cristianismo, levando-o a se tornar a religião que veio a ser. Seria de grande valia, a essa altura de nossa discussão, fazer uma pergunta básica sobre toda essa literatura: quem eram, realmente, os seus leitores?

No mundo moderno, essa pareceria uma pergunta muito esquisita. Se certos autores estão escrevendo livros para os cristãos, então os que leriam esses livros seriam, é o que se depreende, os cristãos. Mas quando a pergunta se aplica ao mundo antigo, ela tem um alcance especial porque, nele, a maioria das pessoas não sabia ler.

O letramento é parte integrante da vida para nós que vivemos no Ocidente moderno. Lemos o tempo todo, todo dia. Lemos jornais e revistas, livros de todos os tipos — biografias, romances, textos práticos, autoajuda, livros de dieta, religiosos, filosóficos, história, memória, e por aí vai. Mas nossa atual intimidade com a linguagem

escrita tem muito pouco a ver com as práticas de leitura e as realidades da Antiguidade.

Estudos sobre o letramento demonstraram que aquilo que hoje conhecemos por letramento universal é um fenômeno moderno que só surgiu com o advento da Revolução Industrial.[13] Foi apenas quando as nações divisaram benefício econômico na habilidade de leitura de todos e de cada um que se decidiram a investir recursos maciços — especialmente tempo, dinheiro e recursos humanos — requeridos para assegurar que todos recebessem alfabetização básica. Nas sociedades não-industriais, os recursos eram prioritariamente alocados para outras coisas, e a alfabetização não teria auxiliado nem a economia nem o bem-estar da sociedade como um todo. Como consequência disso, até o período moderno, quase todas as sociedades apresentavam apenas uma pequena minoria da população capaz de ler e escrever.

Isso se aplica até mesmo às sociedades antigas que estimulavam a leitura e a escrita — por exemplo, a Roma dos primeiros séculos cristãos, ou até mesmo a Grécia do período clássico. O melhor e mais influente estudo sobre o letramento nos tempos antigos, feito pelo professor da Universidade de Columbia, William Harris, indica que nos tempos e lugares mais propícios — por exemplo, Atenas à época do período clássico do século V a.C. —, as taxas de alfabetização raramente atingiam de 10% a 15% da população. Transpondo os números, isso significa que, nas melhores condições, de 85 a 90% da população não podia ler ou escrever. No século I cristão, na época do Império Romano, as taxas de alfabetização podem ter sido ainda mais irrisórias.[14]

Consequentemente, mesmo definir o que significa ler e escrever se torna uma questão complicada. Muitas pessoas que podem ler são incapazes de redigir uma sentença, por exemplo. E o que significa ler? As pessoas podem ser consideradas alfabetizadas se entendem o sentido das tirinhas humorísticas, mas não o do editorial de um jornal? As pessoas podem afirmar que são capazes de escrever se

sabem assinar o nome, mas não conseguem copiar uma página de texto?

O problema da definição do que é letramento se torna ainda mais pronunciado quando voltamos ao mundo antigo, onde os próprios antigos tinham dificuldade de definir o que significa ser alfabetizado. Um dos exemplos mais famosos vem do Egito, no século II cristão. Em quase toda a Antiguidade, mesmo que a maioria das pessoas fosse incapaz de escrever, havia "leitores" e "escritores" locais que ofereciam seus serviços e eram contratados por pessoas que precisavam fechar negócios que exigiam lidar com textos escritos: recibos de impostos, contratos legais, licenças, cartas pessoais e assim por diante. No Egito, havia funcionários públicos locais aos quais se confiava a tarefa de supervisionar algumas rotinas governamentais que exigiam a escrita. Essas nomeações para escribas locais (ou das aldeias) geralmente não eram disputadas: assim como para tantos postos administrativos "oficiais", as pessoas que os assumiam tinham de pagar pela nomeação. Dito de outro modo, esses empregos eram ocupados pelos mais ricos da sociedade porque granjeavam uma espécie de status, mas pressupunham o dispêndio de fundos pessoais para poderem ser ocupados.

O exemplo que ilustra a dificuldade de definir letramento envolve um escriba egípcio chamado Petaus, proveniente da aldeia de Karanis no Alto Egito. Como geralmente ocorria, Petaus foi designado para desempenhar funções administrativas em outra aldeia, Ptolemais Hormou, onde lhe apresentaram um panorama das questões financeiras e agrárias. No ano 184 E.C., Petaus precisou dar resposta a algumas queixas contra outro escriba local, originário de Ptolemais Hormou, um homem chamado Ischyrion, que fora nomeado para assumir em outra localidade as funções de escriba. Os aldeães sob a jurisdição de Ischyrion estavam irritados pelo fato de ele não poder cumprir suas funções, visto que, acusavam eles, era "analfabeto". Para dirimir a disputa, Petaus argumentou que Ischyrion não era de todo

analfabeto, porque realmente assinara o próprio nome numa série de documentos oficiais. Em outros termos, para Petaus, “letramento” significava simplesmente a capacidade de alguém assinar o próprio nome.

O próprio Petaus teve alguma dificuldade para fazer um pouco mais que assinar o nome. Ao que tudo indica, temos o rascunho de um papiro no qual ele teria praticado a sua escrita, no qual escreveu, doze vezes, as palavras (em grego) que tinha de escrever na assinatura de documentos oficiais: “Eu, Petaus, copista do lugar, examinei isso”. O estranho é que ele copiou as palavras corretamente nas primeiras quatro vezes, mas, na quinta, deixou de fora a primeira letra da palavra final e nas sete vezes subsequentes continuou a deixar a letra de fora, o que demonstra que ele não estava escrevendo palavras que sabia como escrever, mas que estava simplesmente *copiando* a linha anterior. Evidentemente, não conseguia ler palavras tão simples que estava inscrevendo na página. E olhem que era ele o escriba oficial local![15]

Se nós inscrevemos Petaus no rol das pessoas “letradas” da Antiguidade, quantas podiam realmente ler textos e entender o que eles diziam? É impossível chegar a um número exato, mas parece que a porcentagem não seria muito alta. Há razões para pensar que, nas comunidades cristãs, as taxas podiam ser ainda mais baixas do que na população geral. Isso porque se constata que os cristãos, especialmente nos primórdios do movimento, provinham em sua maioria das classes menos letradas e mais baixas. Naturalmente, houve exceções, como o apóstolo Paulo e os outros autores cujas obras constituíram o Novo Testamento e que eram, obviamente, escritores habilidosos; mas, em sua maioria, os cristãos eram provenientes das fileiras dos analfabetos.

Isso é seguramente verdade para os cristãos da primeira hora, que teriam sido os apóstolos de Jesus. Nos relatos dos Evangelhos, descobrimos que a maioria dos discípulos de Jesus eram simples pessoas rústicas da Galileia — pescadores pouco instruídos, por

exemplo. Dois deles, Pedro e João, são claramente chamados de "analfabetos" no livro dos Atos dos Apóstolos (4,13). O apóstolo Paulo indica à sua congregação coríntia que "não muitos de vocês eram sábios segundo os padrões humanos" (1Coríntios 1,27) — o que deve significar que poucos eram bem instruídos, não muitos. À medida que adentramos o século II cristão, as coisas não parecem sofrer grandes mudanças. Como já apontei, alguns intelectuais se converteram à fé, mas a maioria dos cristãos vinha das classes mais baixas, não instruídas.

Provas disso vêm de várias fontes. Uma das mais interessantes vem de um adversário pagão do cristianismo chamado Celso, que viveu no final do século II. Ele escreveu um livro chamado *A palavra verdadeira*, no qual atacava o cristianismo em várias frentes, afirmando ser uma religião insensata e perigosa que devia ser varrida da face da Terra. Infelizmente, não possuímos *A palavra verdadeira* na íntegra; tudo o que temos são citações dela em escritos do famoso padre da igreja, Orígenes, que viveu cerca de setenta anos depois de Celso e a quem se pediu que produzisse uma réplica às acusações que ele fizera. O livro de Orígenes, *Contra Celso*, chegou até nós na íntegra e é nossa principal fonte de informação sobre o que o erudito crítico Celso dizia em seu livro diretamente contra os cristãos.[16] Uma das principais características do livro de Orígenes é que ele cita extensamente a obra anterior de Celso, linha por linha, antes de apresentar a refutação propriamente dita. Isso nos permite reconstruir com exatidão expressiva as imputações de Celso. Uma dessas imputações era que os cristãos são pessoas ignorantes, de baixa extração. O que é impressionante é que, em sua réplica, Orígenes não nega isso. Atentemos para as seguintes acusações lançadas por Celso:

> *Eis a palavra de ordem deles: para trás quem tem cultura, quem tem sabedoria, quem tem discernimento! Quantas recomendações*

perversas para nós! Mas se houver algum ignorante, insensato, inculto, uma criança, que se aproxime com coragem! (Contra Celso, *3.44*).

Mas eis nas praças públicas, suponho eu, aqueles que divulgam seus segredos e pedem esmolas jamais se aproximariam de uma assembleia de homens prudentes com a audácia de nela revelar seus belos mistérios. Mas, logo que percebem a presença de adolescentes, um bando de escravos, um ajuntamento de idiotas, para lá correm a se exibir! (Contra Celso, 3.50).

Eis nas casas particulares, cardadores, sapateiros, pisoeiros, pessoas das mais incultas e rudes. Diante de mestres cheios de experiência e discernimento não ousam abrir a boca. Mas é só surpreenderem seus filhos acompanhados de mulheres incultas e idiotas, começam a falar coisas estranhas, sem consideração com o pai ou com os preceptores...; os outros não passam de impertinentes estúpidos... Se quiserem, basta deixarem lá o pai e os preceptores, vir com as mulheres incultas e os companheiros de brinquedos à oficina do tecelão, à tenda do sapateiro ou à banca do pisoeiro para atingirem a perfeição. Eis aí com que palavras os persuadem! (Contra Celso, 3.55).

Orígenes retruca que os verdadeiros crentes cristãos são, de fato, sábios (e alguns são, de fato, muito bem-educados), mas são sábios no que se refere a Deus, não no que se refere às coisas deste mundo. Em outros termos, ele não nega que a comunidade cristã seja amplamente constituída de classes de baixa extração, pouco instruídas.

A LEITURA PÚBLICA NA ANTIGUIDADE CRISTÃ

Então, parece que temos uma situação paradoxal no cristianismo dos primórdios. Ele era uma religião do livro, com escritos de todos os tipos que se demonstravam como da mais alta importância para quase todos os aspectos da fé. Mesmo assim, a maioria das pessoas não podia lê-los. Como podemos compreender esse paradoxo?

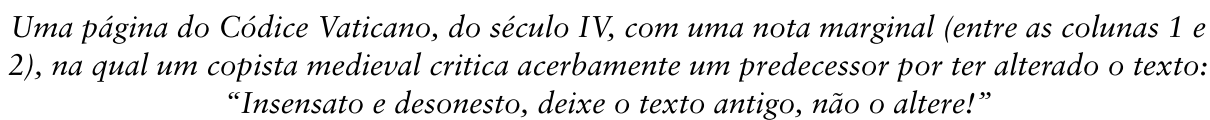
De fato, a situação não é de todo estranha, se lembrarmos o que já se explicou antes, que por toda a Antiguidade comunidades de todos os tipos usavam os serviços dos letrados em favor dos iletrados. Porque, no mundo antigo, "ler" um livro geralmente não significava alguém lê-lo individualmente; significava lê-lo em voz alta, para os demais. Alguém poderia afirmar ter *lido* um livro quando, na realidade, o *ouvira* ser lido por outros. Aparentemente, só podemos concluir que livros — importantes como eram para o movimento cristão dos primórdios — eram quase sempre proclamados em situações sociais, como, por exemplo, na de culto.

Aqui, precisamos recordar que Paulo informa seus ouvintes tessalonicenses que sua "carta deve ser lida para todos os irmãos e irmãs" (1Tessalonicenses 5:27). E essa leitura era feita em voz alta, em comunidade. E o autor de Colossenses escreveu: "E quando vocês tiverem lido esta epístola, assegurem-se de que ela seja lida na igreja dos laodicenses e que vocês leiam a carta escrita a Laodiceia" (Colossenses 4:16). Lembremos também o relato de Justino Mártir, segundo o qual "no dia chamado Domingo, todos os que vivem nas cidades ou nos campos reúnam-se em um só lugar e que as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas sejam lidos, tanto quanto o tempo o permita" (*I Apol.* 67). O mesmo ponto é enfatizado em outros escritos cristãos dos primórdios. Por exemplo, no livro do Apocalipse, é-nos dito: "Bem-aventurado é aquele que lê as palavras da profecia e bem-aventurados são aqueles que ouvem essas palavras" (Apocalipse 1:3) — obviamente referindo-se à leitura pública do texto. Num livro bem menos conhecido chamado *2Clemente*, datado de meados do século II, o autor indica, referindo-se a suas palavras de

exortação: “Estou lendo para vocês uma solicitação de prestar atenção ao que foi escrito, de modo a poderem salvar a si mesmos e àquele que é o seu leitor” (*2Clemente*, 19.1).

Em suma, os livros que alcançaram o vértice de importância no cristianismo dos inícios eram, em sua maioria, lidos em voz alta por aqueles que sabiam ler, para que os analfabetos os pudessem ouvir, entender e, até mesmo, estudá-los. A despeito do fato de o cristianismo dos primórdios se constituir amplamente de crentes analfabetos, ele sempre foi uma religião altamente literária.

Contudo, há outras questões fundamentais que necessitam ser discutidas. Se os livros eram de tão fundamental importância para o cristianismo dos primórdios, se foram lidos pelas comunidades cristãs localizadas ao redor do Mediterrâneo, como é que elas os adquiriam? Como eles eram postos em circulação? Lembremos que isso acontecia numa época em que ainda não existiam a editoração eletrônica, os meios eletrônicos de reprodução e nem mesmo o tipo móvel. Se as comunidades dos crentes obtinham cópias dos vários livros cristãos em circulação, como as adquiriam? Quem as fazia? E, o mais importante para o tema máximo de nossa pesquisa, como podemos (ou como podiam eles) saber que as cópias obtidas eram exatas, que não tinham sido modificadas no processo de reprodução?

Uma página do Códice Vaticano, do século IV, com uma nota marginal (entre as colunas 1 e 2), na qual um copista medieval critica acerbamente um predecessor por ter alterado o texto: "Insensato e desonesto, deixe o texto antigo, não o altere!"

Notas

1. Atualmente os pesquisadores usam “era comum” (abreviadamente E.C.) em vez da antiga designação *anno Domini* (A.D. ou “no ano do Senhor”; em português, d.C. ou “depois de Cristo”), porque “era comum” é mais inclusivo de todas as formas de fé.

2. Para um esboço da formação do cânone judaico das Escrituras, ver: SANDERS, James. “Canon, Hebrew Bible”. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Nova York: Doubleday, 1998. p. 1838-1852.

3. Ao chamar Jesus de rabi, não quero dizer que ele tivesse alguma posição especial no interior do judaísmo, mas que era simplesmente um mestre judeu. Evidentemente, não era apenas um mestre; talvez ele possa ser entendido como um “profeta”. Para uma discussão mais aprofundada, ver: EHRMAN, Bart D. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. Nova York: Oxford University Press, 1999.

4. Para essa abreviatura ver nota 1.

5. Elas incluiriam as três cartas “dêutero-paulinas” aos Colossenses, aos Efésios, 2Tessalonicenses e, especialmente, as três cartas “pastorais” de 1 e 2Timóteo e Tito. Para entender as dúvidas dos pesquisadores sobre se essas cartas eram realmente de Paulo, ver: EHRMAN, Bart D. *The New Testament: a Historical Introduction to the Early Christian Writings*. 3. ed. Nova York: Oxford University Press, 2004. cap. 23.

6. Posteriormente, surgiram várias cartas forjadas reivindicando ser a carta aos Laodicenses. Ainda possuímos uma delas, geralmente incluída naquele que se chama o Novo Testamento Apócrifo. Trata-se de uma espécie de pastiche de frases paulinas e de cláusulas reunidas para soar como uma das cartas de Paulo. Outra carta intitulada Aos Laodicenses foi evidentemente forjada por Marcião, um “herege” do século II. Ela não subsistiu.

7. Embora *Q* obviamente não mais exista, há boas razões para pensar que se trata de um documento real — mesmo que não possamos conhecer com toda a certeza o seu conteúdo completo. Ver: EHRMAN, Bart D. *The New Testament*, op. cit., cap. 6. O nome *Q* é uma abreviatura da palavra alemã *Quelle*, que significa “fonte” (ou seja, a fonte para a maior parte do material dos ditos de Jesus presente em Mateus e em Lucas).

8. Por exemplo, nos tratados conhecidos como Apocalipse de Pedro e *Segundo tratado do grande Seth*, descobertos ambos em 1945 num esconderijo de documentos “gnósticos” próximo à aldeia de Nag Hammadi, no Egito. Para as traduções, ver: ROBINSON, James M. (Org.). *The Nag Hammadi Library in English*. 3. ed. São Francisco: HarperSanFrancisco, 1988. p. 362-378.

9. A palavra “gnóstico” vem do termo grego *gnosis*, que significa “conhecimento”. O gnosticismo se aplica a um grupo de religiões surgidas do século II em diante que enfatizava a importância de receber o conhecimento secreto para salvar-se do mal: o mundo material.

10. Para uma discussão completa, ver: EHRMAN, Bart D. *Lost Christianities: the Battles for Scripture and the Faiths we Never Knew*. Nova York: Oxford University Press, 2003. cap. 2. Mais informações sobre todo o processo, ver: GAMBLE, Harry. *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*. Filadélfia: Fortress Press, 1985. Para o relato-padrão academicamente autorizado, ver: METZGER, Bruce M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

11. Para uma tradução recente da carta de Policarpo, ver: EHRMAN, Bart D. *The Apostolic Fathers*. Cambridge: Harvard University Press, 2003. v. 1. (Loeb Classical Library).

12. Para maiores informações sobre Marcião e seus escritos, ver: EHRMAN, Bart D. *Lost Christianities*, op. cit., p. 103-108.

13. Ver especialmente: HARRIS, William V. *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

14. Para as taxas de alfabetização entre os judeus na Antiguidade, ver: HEZSER, Catherine. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001.

15. Ver discussão em: HAINES-EITZEN, Kim. *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*. Nova York: Oxford University Press, 2000. p. 27-28. Ver também os artigos de H. C. Youtie que ela cita ali.

16. Ver a tradução-padrão para o inglês que sigo aqui: CHADWICK, Henry. O*rigen's: "Contra Celsum"*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1953.

2

OS COPISTAS DOS ESCRITOS CRISTÃOS PRIMITIVOS

Como vimos no capítulo 1, o cristianismo, desde o seu início, foi uma religião literária, com livros de todos os tipos desempenhando um papel fundamental na vida e na fé das comunidades cristãs que floresciam em torno do Mediterrâneo. A pergunta é: como essa literatura cristã era posta em circulação e distribuída? A resposta, naturalmente, é que para um livro ser amplamente distribuído, ele tinha de ser copiado.

A CÓPIA NO MUNDO GRECO-ROMANO

No mundo antigo, a única maneira de copiar um livro era fazê-lo à mão, letra a letra, uma palavra por vez. Era um processo demorado, detalhista — mas não havia alternativa. Acostumados que somos hoje a ver múltiplas cópias de um livro expostas nas prateleiras das mais importantes livrarias do país poucos dias depois de ele ter sido

lançado, simplesmente aceitamos que uma cópia de, digamos, *O código da Vinci* será exatamente igual a qualquer outra cópia. Nem uma só palavra sofrerá variação — ele será exatamente o mesmo livro, não importa que exemplar leiamos. No mundo antigo não era bem assim. Assim como não podiam ser facilmente distribuídos em massa (não havia caminhões, aviões ou linhas de trem), os livros não podiam ser produzidos em série (não havia imprensa). E visto que tinham de ser copiados à mão, um por vez, devagar, em seus mínimos pormenores, a maior parte deles não era produzida em massa. Os poucos livros eram produzidos em cópias múltiplas, que diferiam entre si, porque os copistas inevitavelmente faziam alterações neles — mudando as palavras que copiavam, tanto por acidente (por causa de um escorregão da pena ou por alguma outra falta de cuidado) como por decisão consciente (quando o copista alterava propositadamente as palavras que copiava). Quem quer que lesse um livro na Antiguidade nunca estava cem por cento seguro de que estava lendo o que o autor escrevera. Palavras podiam ter sido trocadas. E, de fato, podiam mesmo, mesmo que só um pouco.

Hoje, um editor lança determinada tiragem de um livro para determinado público distribuindo-a por meio das redes de livrarias. No mundo antigo, dado que os livros não eram produzidos em massa e que não havia editoras ou livrarias, as coisas eram bem distintas.[1] Geralmente, um autor escreveria um livro e, possivelmente, teria um grupo de amigos para lê-lo ou ouvi-lo ser lido em voz alta. Isso poderia provocar mudanças no conteúdo do livro. Depois, quando o autor o tivesse concluído, mandaria fazer algumas cópias para uns poucos amigos e conhecidos. Era esse o ato de publicação, quando o livro deixava de estar sob o controle exclusivo do autor e passava para as mãos de outros. Se esses outros quisessem mais cópias — possivelmente para presenteá-las a outros membros da família ou a amigos —, teriam de mandar, digamos, um copista local que vivia de

fazer cópias produzir mais, ou um escravo letrado que copiasse textos como parte de seus afazeres domésticos.

Sabemos que esse processo podia ser enlouquecedoramente lento e impreciso, que as cópias produzidas desse modo podiam acabar se tornando muito diferentes dos originais. Os próprios escritores antigos nos dão testemunho disso. Aqui, mencionarei apenas dois interessantes exemplos do século I E.C. Num famoso ensaio sobre o problema da ira, o filósofo romano Sêneca indica que havia uma diferença entre a ira voltada contra aquilo que nos causou mal e a ira contra aquilo que não nos faz mal algum. Para dar um exemplo da última categoria de ira, ele menciona "algumas coisas inanimadas, como o manuscrito que geralmente afastamos de nós por estar escrito em letras muito pequenas ou que rasgamos porque está cheio de erros".[2] Devia ser uma experiência muito frustrante ler um texto chocantemente crivado de "erros de imprensa" (isto é, de erros dos copistas), tantos que desviavam a atenção de qualquer um.

Um exemplo engraçado nos vem dos epigramas do mordaz poeta romano Marcial, que em um poema dizia a seus leitores:

> *Leitor, se algum poema nessas folhas lhe parecer muito obscuro ou vazado em defeituoso latim, o erro não é meu: o copista os corrompe em sua pressa de completar para você a sua narrativa de versículos. Mas se você acha que não é ele, mas eu que estou em falta, passarei a acreditar que você não tem compreensão. "Olhe ali, veja, aqueles é que são péssimos." Como se eu tivesse renegado o que é simples. Eles são péssimos, mas você não consegue fazer melhor.*[3]

Copiar textos favorecia as chances de erros manuais; e o problema era amplamente reconhecido em toda a Antiguidade.

A CÓPIA NOS CÍRCULOS CRISTÃOS PRIMITIVOS

Dispomos de uma série de referências à prática da cópia nos textos cristãos primitivos.[4] Uma das mais interessantes provém de um texto popular do início do século II, chamado *O pastor de Hermas*. Esse livro foi muito lido do século II ao século IV cristãos; alguns cristãos acreditavam que ele devia ser integrado ao cânone das Escrituras. Ele está incluído como um dos livros do Novo Testamento, por exemplo, em um dos mais antigos manuscritos ainda subsistentes, o famoso Códice Sinaítico, do século IV. No livro, um profeta cristão chamado Hermas recebe uma série de revelações, algumas delas a respeito do que está por vir, outras acerca da vida pessoal e comunitária dos cristãos da época. Num trecho inicial do livro (é um livro extenso, maior do que qualquer um dos livros incluídos no Novo Testamento), Hermas tem uma visão de uma anciã, uma espécie de figura angélica que simboliza a Igreja cristã e que está lendo em voz alta um livrinho. Ela pergunta a Hermas se ele pode anunciar as coisas que ouviu a seus companheiros cristãos. Ele replica que não consegue se lembrar de tudo o que ela leu e lhe pede "me dê o livro para fazer uma cópia". Ela o dá, e depois ele reporta:

> *Eu o tomei e fui para outra parte do campo, onde copiei todo o conjunto, letra por letra, mesmo não sabendo distinguir as sílabas. E, ao final, quando completei as letras do livro, ele foi de repente arrebatado de minha mão; mas não vi por quem* (*O pastor*, 5.4).

Mesmo sendo um livro pequeno, deve ter sido um processo difícil copiá-lo letra por letra. Quando Hermas se diz incapaz de "distinguir as sílabas", pode estar indicando que não era habilitado para ler — ou seja, que não era treinado como um copista profissional, como alguém

que pudesse ler textos fluentemente. Um dos problemas com textos gregos antigos (o que incluiria todos os escritos cristãos mais primitivos, incluindo os do Novo Testamento) é que, quando eram copiados, não se usavam marcas de pontuação, não se fazia distinção entre minúsculas e maiúsculas e, o que é ainda mais estranho para leitores modernos, não havia espaços de separação entre as palavras. Esse tipo de escrito sequencial é chamado de *scriptuo continua* e, é claro, muitas vezes, podia dificultar ler (nem falemos em entender) um texto. As palavras *godisnowhere* poderia significar algo completamente distinto para um crente (*God is now here = Deus está aqui agora*) e para um ateu (*God is nowhere = Deus não está em parte alguma*);[5] e o que significaria dizer *nojantardanoitepassadaamesaestavaabundante*? Isso seria um acontecimento normal ou extraordinário?

Quando Hermas se declara incapaz de distinguir as sílabas, está evidentemente querendo dizer que não podia ler o texto fluentemente, mas que podia reconhecer as letras e, desse modo, copiá-las uma a uma. Obviamente, se você não sabe o que está lendo, as possibilidades de cometer erros de transcrição se multiplicam.

Hermas, um pouco mais adiante em sua visão, volta a se referir ao fato de copiar. A anciã vem outra vez a seu encontro e lhe pergunta se já entregou o livro que copiou aos líderes da Igreja. Ele responde que ainda não entregara, e ela lhe diz:

> *Você fez muito bem, pois tenho algumas palavras a acrescentar. Quando eu completar todas as palavras, elas serão dadas a conhecer por meio de você a todos os escolhidos. Desse modo, você escreverá dois livrinhos e enviará um a Clemente e o outro a Grapte. Clemente enviará o dele às cidades estrangeiras, porque essa é sua incumbência. Mas Grapte admoestará as viúvas e os*

órfãos. E você lerá o seu nesta cidade, com os presbíteros que guiam a igreja (*O Pastor*, 8.3).

Desse modo, o texto que ele copiara tão vagarosamente tem ainda alguns acréscimos que ele tinha de fazer; e precisava fazer mais duas cópias. Uma delas iria para um homem chamado Clemente, que pode ter sido uma pessoa conhecida de outros textos como aquele que foi o terceiro bispo da cidade de Roma. Possivelmente isso se deu antes de ele ter se tornado o cabeça da Igreja, pois se depreende daqui que ele é um correspondente estranho à comunidade cristã de Roma. Seria ele um tipo de copista oficial que copiava os textos dela? A outra cópia devia ir para uma mulher chamada Grapte, possivelmente também uma copista, talvez alguém que fizesse cópias de textos para alguns membros da Igreja em Roma. O próprio Hermas devia ler a sua cópia do livro para os cristãos da comunidade (muitos dos quais seriam analfabetos, logo, incapazes de ler o texto por si mesmos) — embora seja de se perguntar como se podia esperar que Hermas fizesse isso se o fato de ele não poder nem mesmo distinguir as sílabas uma das outras nunca ficou esclarecido.

Temos aqui, portanto, uma noção real do que eram as práticas de cópia na Igreja dos primórdios. A situação devia ser semelhante nas várias igrejas espalhadas por toda a região do Mediterrâneo, embora nenhuma outra igreja fosse (provavelmente) tão difundida quanto a de Roma. Poucos membros selecionados atuavam como copistas na Igreja. Alguns dentre eles eram mais habilitados que outros: parece que Clemente tinha como uma de suas atribuições a disseminação da literatura cristã; Hermas desempenha a tarefa simplesmente porque naquela ocasião ela lhe foi atribuída. As cópias dos textos que eram reproduzidas por esses membros letrados da assembleia (sendo alguns deles mais letrados que outros) depois eram lidas para toda a comunidade.

O que mais podemos dizer sobre esses copistas nas comunidades cristãs? Não sabemos exatamente quem foram Clemente e Grapte, embora tenhamos informações adicionais sobre Hermas. Ele fala de si mesmo como um ex-escravo (*O Pastor* I.1). Obviamente, ele era letrado e comparativamente muito bem-educado. Não foi um dos líderes da igreja em Roma (não está incluído entre os "presbíteros"), embora uma tradição posterior afirme que seu irmão era um homem chamado Pio, que se tornou bispo da Igreja em meados do século II.[6] Se assim foi, provavelmente a família atingira uma posição de prestígio na comunidade cristã — mesmo Hermas tendo sido outrora um escravo. Visto que, obviamente, apenas pessoas instruídas podiam ser letradas e dado que alguém se instruir normalmente significava ter o tempo livre e o dinheiro necessários para fazê-lo (menos aqueles que eram alfabetizados como escravos), pode-se depreender que os primeiros copistas cristãos eram os membros mais altamente educados e ricos das comunidades cristãs em que viviam.

Como vimos, externamente às comunidades cristãs, na vastidão do mundo romano, os textos eram tipicamente copiados tanto por copistas profissionais, como por escravos letrados, aos quais tais trabalhos eram designados dentro de uma casa. Isso significa, entre outras coisas, que as pessoas que reproduziam textos por todo o império não eram, normalmente, aquelas que queriam os textos. Os copistas, em geral, reproduziam os textos para outros. Uma das mais importantes descobertas recentes dos pesquisadores que estudam os primeiros copistas cristãos, por outro lado, é que com eles se dava justamente o oposto. Depreende-se que os cristãos que copiavam os textos eram aqueles que os queriam — isto é, eles copiavam os textos ou para uso pessoal e/ou comunitário ou o faziam para benefício de outros em sua comunidade.[7] Em suma, as pessoas que copiavam os primitivos textos cristãos não eram, em sua maioria, profissionais que copiavam textos em troca de pagamento (cf. Hermas, acima); eram

simplesmente pessoas letradas da comunidade cristã que podiam fazer cópias (visto que eram alfabetizadas) e queriam fazê-lo.

Algumas dessas pessoas — ou a maior parte delas? — podem ter sido líderes das comunidades. Temos motivos para pensar que os líderes cristãos dos primórdios estavam entre os membros mais abastados da Igreja, uma vez que as igrejas geralmente se reuniam nas casas de seus membros (não havia igrejas edificadas, pelo que sabemos, no decorrer dos dois primeiros séculos da Igreja) e só as casas dos membros mais abastados deviam ser suficientemente grandes para acomodar tantas pessoas, pois é certo que a maioria das pessoas nos antigos centros urbanos viviam em acomodações minúsculas. Não é sem sentido concluir que a pessoa que administrava a casa também desempenhava a liderança da igreja, como se afirma em várias das cartas cristãs que chegaram até nós, nas quais um autor saudará fulano de tal e "a igreja que se reúne em sua casa". Tais proprietários abastados provavelmente deviam ser mais educados. Por isso não é surpresa que eles, às vezes, fossem exortados a "ler" a literatura cristã para suas assembleias, como vimos, por exemplo, em 1Timóteo 4,13: "Até minha chegada, deem especial atenção à leitura [pública], à exortação e ao ensino". É possível, então, que os líderes eclesiásticos fossem os responsáveis, ao menos em grande parte do tempo, pela cópia da literatura cristã a ser lida para a assembleia?

Problemas com a cópia dos primitivos textos cristãos

Pelo fato de os textos cristãos primitivos não terem sido copiados por copistas profissionais,[8] pelo menos nos dois ou três primeiros séculos da igreja, mas simplesmente pelos membros instruídos das assembleias cristãs, que podiam e queriam desempenhar essa função, podemos

esperar especialmente nessas cópias primevas erros comuns em transcrições. Sem dúvida, temos fortes evidências de que esse era o caso, dado que elas eram motivo ocasional de queixas por parte de cristãos que liam essas transcrições e tentavam recuperar as palavras originais dos que as escreveram. Por exemplo, Orígenes, um padre da Igreja do século III, uma vez registrou a seguinte queixa acerca das cópias dos Evangelhos de que dispunha:

> *As diferenças entre os manuscritos se tornaram gritantes, ou pela negligência de algum copista ou pela audácia perversa de outros; ou eles descuidam de verificar o que transcreveram ou, no processo de verificação, acrescentam ou apagam trechos, como mais lhes agrade.*[9]

Orígenes não foi o único a perceber o problema. Seu adversário pagão, Celso, também o notara mais ou menos setenta anos antes. Em sua investida contra o cristianismo e sua literatura, ele criticou asperamente os copistas cristãos pelas transgressões cometidas em suas práticas de cópia:

> *Alguns fiéis, como pessoas embriagadas que se agridem a si mesmas, manipularam o texto original dos Evangelhos três ou quatro vezes, ou até mais, e o alteraram para poderem opor negações às críticas* (Contra Celso, 2.27).

O que é impressionante nesse caso particular é que Orígenes, quando confrontado com uma acusação *externa* de uma prática de cópia deficiente entre os cristãos, na realidade nega que os cristãos tenham mudado o texto, a despeito do fato de ele mesmo ter denunciado a circunstância em outros escritos de sua autoria. A única

exceção que ele nomeia em sua réplica a Celso envolve vários grupos de hereges, os quais, afirma Orígenes, alteram maliciosamente os textos sagrados.[10]

Já vimos essa acusação contra os hereges que, às vezes, modificavam os textos que copiavam, em vista de torná-los mais de acordo com suas próprias perspectivas, por isso a acusação foi dirigida contra o filósofo-teólogo do século II, Marcião, que apresentou seu cânon escriturístico de onze livros depois de extirpar os trechos que contradiziam a sua noção de que, para Paulo, o Deus do Antigo Testamento não era o Deus verdadeiro. Ireneu, o adversário "ortodoxo" de Marcião, alegava que este fizera o seguinte:

> *Mutilou as epístolas de Paulo, eliminando tudo o que o apóstolo dissera acerca do Deus que criou o mundo, no sentido de que Ele é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, e ainda as passagens dos escritos proféticos citadas pelo apóstolo com vistas a nos ensinar aquilo que eles anunciaram antes da vinda do Senhor* (*Contra as heresias*, 1.27.2)

Marcião não era o único acusado. Tendo vivido aproximadamente na mesma época de Ireneu, um bispo ortodoxo de Corinto chamado Dionísio se lamentava de que falsos crentes tivessem modificado inescrupulosamente escritos de sua autoria, assim como tinham feito com muitos textos sacros.

> *Quando meus companheiros cristãos me convidaram a escrever cartas para eles, eu o fiz. Mas esses apóstolos do demônio as encheram de vícios, eliminando algumas coisas e acrescentando outras. Sejam eles amaldiçoados! Não é, pois, de admirar que alguns dentre eles tenham ousado adulterar a palavra do próprio*

Senhor, quando conspiraram para mutilar meus tão humildes esforços.

Acusações desse tipo contra "hereges" — de que eles alteraram os textos das Escrituras para levá-los a dizer o que queriam fazê-los dizer — são muito frequentes entre os primeiros escritores cristãos. Digno de atenção, contudo, é que estudos recentes mostraram que todas as evidências dos manuscritos remanescentes apontam na direção oposta. Copistas associados à tradição *ortodoxa* muito frequentemente alteravam os textos, às vezes, para eliminar a possibilidade de serem "mal usados" por cristãos que afirmavam crenças heréticas, outras, para torná-los mais adequados às doutrinas esposadas pelos cristãos de seu próprio grupo.[11]

O verdadeiro perigo de os textos serem modificados, a bel-prazer, por copistas que não aprovassem seu encadeamento também é evidente por outros meios. Temos de lembrar sempre que os copistas dos primeiros escritos cristãos reproduziam seus textos em um mundo no qual não havia não só gráficas ou editoras, como também não havia a lei de proteção aos direitos autorais. Como podiam os autores garantir que seus textos não fossem modificados, uma vez postos em circulação? A resposta curta e grossa é: não podiam. Isso explica por que os autores, por vezes, lançavam maldições sobre alguns copistas que modificavam seus textos sem permissão. Encontramos esse tipo de imprecação já em um escrito cristão primitivo, incluído no Novo Testamento, o livro do Apocalipse, cujo autor, ali pelo fim do texto, profere uma exortação ameaçadora:

Eu atesto a todo o que ouvir as palavras da profecia deste livro: se alguém lhes fizer qualquer acréscimo, Deus lhe acrescentará as pragas descritas neste livro. E se alguém tirar qualquer coisa das palavras do livro dessa profecia, Deus lhe retirará a sua parte da

> *árvore da vida e da cidade santa, descritas neste livro* (Apocalipse 22:18-19).

Não se trata de uma ameaça na qual o leitor tem de aceitar, nem de acreditar em tudo o que está escrito nesse livro de profecia, como se interpreta às vezes. Trata-se muito mais de uma ameaça típica aos *copistas* do livro; eles é que não devem acrescentar ou remover nenhuma de suas palavras. Imprecações semelhantes podem ser encontradas difusas por toda a série de escritos cristãos primitivos. Vejamos as severas ameaças enunciadas pelo pesquisador cristão latino, Rufino, em referência a sua tradução de uma das obras de Orígenes:

> *Na presença de Deus Pai, de seu Filho e do Espírito Santo, conjuro e suplico a todo aquele que vá transcrever ou ler esses livros, por sua crença no reino que há de vir, pelo mistério da ressurreição dos mortos e pelo fogo perpétuo preparado para o demônio e seus anjos, que, assim como ele não possuiria por herança eterna o lugar onde há choro e ranger de dentes e onde seu fogo não se apaga e seu espírito não morre, nada acrescente ao que está escrito e dele nada exclua, que não faça inserção ou alteração alguma, antes compare sua própria transcrição com as cópias a partir das quais a fez.*[12]

Essas ameaças são medonhas — fogo do inferno e enxofre — por simplesmente trocar algumas palavras de um texto. Não obstante, alguns autores estavam absolutamente decididos a assegurar que suas palavras fossem transmitidas intactas, e nenhuma ameaça podia ser séria o bastante quando se tratava de copistas que podiam mudar

textos arbitrariamente, num mundo ainda sem leis de proteção ao direito autoral.

Mudanças nos textos

Mesmo assim, seria um equívoco concluir que as únicas mudanças feitas eram provocadas por copistas com interesses pessoais na disposição lexical do texto. De fato, muitas das mudanças encontradas nos primeiros manuscritos cristãos nada tinham a ver com teologia ou ideologia. A maioria das mudanças é, de longe, resultado puro e simples de erros — escorregões da pena, omissões acidentais, acréscimos despercebidos, palavras malgrafadas, bobagens desse tipo. Os copistas podiam ser incompetentes: é importante lembrar que a maioria dos copistas nos primeiros séculos não eram treinados para esse tipo de trabalho, porque eram simplesmente os membros letrados das assembleias que eram (mais ou menos) capazes e que se dispunham a fazê-lo. Mesmo mais tarde, a começar dos séculos IV e V, quando os copistas cristãos emergiram como classe profissional dentro da Igreja,[13] e mais posteriormente ainda, quando a maioria dos manuscritos era copiada por monges dedicados a esse tipo de trabalho em mosteiros — mesmo nessa época, havia copistas menos experimentados que outros. Em todas as épocas, a função podia ser penosa, como o indicam notas vez por outra acrescentadas a manuscritos nos quais um copista poderia registrar uma espécie de suspiro de alívio, como "O Fim do Manuscrito. Graças Sejam Dadas a Deus!".[14] Por vezes, os copistas simplesmente se distraíam; outras vezes, tinham sono ou fome; outras ainda, compreensivelmente, não podiam mais dar o melhor de si.

Até mesmo copistas competentes, treinados e alertas, de vez em quando podiam cometer erros. Não obstante, em certas ocasiões, como vimos, eles mudavam o texto porque achavam que ele tinha de ser mudado. E isso, note-se, não apenas por razões teológicas. Havia outras razões pelas quais os copistas introduziam uma mudança proposital — por exemplo, quando chegavam a uma passagem que parecia incorporar um erro que precisava ser corrigido, provavelmente uma contradição encontrada no texto, ou uma referência geográfica errada, ou uma menção escriturística deslocada. Desse modo, quando os copistas faziam mudanças intencionais, por vezes, os seus motivos eram tão cristalinos quanto a água de fonte pura. Mas, seja como for, tratava-se de mudanças que faziam com que as palavras originais do autor fossem alteradas e, em última instância, perdidas.

Um exemplo bastante expressivo da mudança intencional de um texto pode ser encontrado em um de nossos mais excelentes manuscritos antigos, o Códice Vaticano (assim intitulado porque foi encontrado na Biblioteca Vaticana), feito no século IV. Na abertura do livro de Hebreus, há uma passagem na qual, de acordo com a maioria dos manuscritos, é dito que "Cristo sustém [grego: *pheron*] todas as coisas pela palavra de seu poder" (Hebreus 1:3). Contudo, no Códice Vaticano, o copista original produziu um texto ligeiramente diferente, com um verbo que soa parecido em grego; ali, o texto diz, por sua vez: "Cristo manifesta [grego: *phaneron*] todas as coisas pela palavra de seu poder". Alguns séculos mais tarde, um segundo copista leu esta passagem no manuscrito e decidiu mudar a palavra *manifesta*, um tanto incomum, por uma leitura mais comum, *sustém* — apagando uma palavra e escrevendo a outra. Posteriormente, alguns séculos mais tarde, um terceiro copista leu o manuscrito e se deu conta da alteração que seu predecessor perpetrara. Ele, então, por sua vez, apagou a palavra *sustém* e reescreveu a palavra *manifesta*. E depois acrescentou uma nota de copista à margem para indicar o que ele achava do

primeiro e do segundo copistas. Diz a nota: “Insensato e desonesto, deixe o texto antigo, não o altere!”.

Mantenho uma cópia da página emoldurada na parede de meu escritório como uma constante advertência sobre os copistas e suas propensões a mudar e a voltar a mudar seus textos. Claro que estamos falando da mudança de uma só palavra: que relevância tem isso? A relevância é que o único modo de entender o que um autor quer dizer é conhecer o que suas palavras — todas as suas palavras — realmente querem dizer. (Pense em quantos sermões são feitos com base em uma única palavra de um texto: e se essa palavra não for aquela que o autor realmente escreveu?) Dizer que Cristo revela todas as coisas por sua palavra de poder é completamente diferente de dizer que ele mantém o universo unido por meio de sua palavra!

Dificuldades para saber qual é o texto original

Mudanças de todos os tipos foram feitas nos manuscritos pelos copistas que os copiaram. Examinaremos com mais pormenores os tipos de mudanças num capítulo posterior. De momento, basta-nos saber que realmente foram introduzidas mudanças e que elas eram generalizadas, especialmente nos primeiros duzentos anos em que os textos foram copiados, época em que a maioria dos copistas era de amadores. Uma das principais questões com que a crítica textual precisa lidar é como reconstituir o texto original — o texto tal qual o autor o escreveu —, diante da circunstância de que os nossos manuscritos são tão coalhados de erros. O problema é agravado pelo fato de que, uma vez introduzido, o erro pode se encaixar firmemente na tradição textual, muito mais firmemente que o original.

Com isso se quer dizer que, uma vez que um copista muda um texto — acidental ou intencionalmente —, essas mudanças se tornam *permanentes* em seu manuscrito (a menos, claro, que outro copista venha a corrigir o erro). O próximo copista que copia *aquele* manuscrito copia aqueles erros (pensando serem eles a genuína expressão do texto) e ainda pode acrescentar erros de sua própria lavra. Depois disso, o próximo copista que copia *aquele* manuscrito copia os erros de todos os seus predecessores e acrescenta erros de sua própria lavra, e assim vai. A única forma de os erros serem corrigidos é quando um copista reconhece que um predecessor cometeu um erro e tenta consertá-lo. Mas não há garantia, porém, de que um copista que tenta corrigir um erro corrija-o corretamente. Isto é, ao mudar o que lhe parece um erro, ele pode, de fato, mudá-lo incorretamente, de modo que se passa a ter três formas do texto: o original, a versão errada e a tentativa incorreta de resolver o erro. Os erros se multiplicam e se repetem; algumas vezes, são corrigidos, outras são ampliados. E assim por diante, durante séculos.

Às vezes, é claro, um copista pode dispor de mais de um manuscrito e pode corrigir os erros em um pela leitura correta do outro. E isso melhora a situação significativamente. Por outro lado, também é possível que um copista corrija o manuscrito *correto* à luz da sequência textual do manuscrito incorreto. As possibilidades são infinitas.

Diante desses problemas, como podemos esperar retornar a algo como o texto original que um autor tenha realmente escrito? É um problema enorme, tão grande que muitos críticos textuais começaram a defender que devemos suspender todas as discussões sobre o texto "original", porque ele nos é inacessível. Isso pode estar indo longe demais, mas um ou dois exemplos concretos extraídos dos escritos neotestamentários podem demonstrar os problemas.

Exemplos dos problemas

Como primeiro exemplo, tomemos a carta de Paulo aos Gálatas. Mesmo no nível da redação original da carta, temos várias dificuldades a considerar, que podem nos levar a nutrir simpatia por aqueles que querem desistir da possibilidade de saber o que era o texto "original". A Galácia não era apenas uma cidadezinha com uma única igreja; era uma região da Ásia Menor (na atual Turquia), onde Paulo estabelecera igrejas. Quando ele escreve aos gálatas, está escrevendo a uma das igrejas ou a todas elas? Visto que não menciona explicitamente determinada cidade, presume-se que esteja enviando a carta a todas elas. Significa isso que ele fez várias cópias da mesma carta ou que pretendia que uma carta circulasse por todas as igrejas da região? Não sabemos.

Suponhamos que ele tenha feito cópias múltiplas. Como o terá feito? Só para começar, parece que essa carta, como outras de Paulo, não foi escrita de próprio punho, mas ditada a um amanuense. A prova disso vem no fim da carta, onde Paulo acrescentou um pós-escrito de próprio punho, para que os destinatários pudessem saber que ele era o responsável pela carta (uma técnica comum em cartas ditadas na Antiguidade): "Vejam por essas letras grandes que eu estou escrevendo a vocês de próprio punho" (Gálatas 6:1). Em outras palavras, sua escrita de próprio punho era maior e provavelmente de aparência menos profissional que a do copista a quem ele ditara a carta.[15]

Assim sendo, se ditou a carta, Paulo a teria ditado palavra por palavra? Ou teria exposto os pontos básicos e permitido ao copista preencher o resto? Ambos os métodos eram comumente usados por aqueles que escreviam cartas na Antiguidade.[16] Se o copista preenchia o restante, como podemos ter certeza de que o fazia exatamente como Paulo queria? Se não, temos realmente as palavras de Paulo, ou serão

elas palavras de um copista desconhecido? Mas, suponhamos que Paulo ditasse a carta palavra por palavra. É possível que em algumas passagens o copista tenha escrito palavras erradas? As coisas mais estranhas podem ter acontecido. Se foi assim que se deu, então o autógrafo da carta (isto é, o original) já teria um “erro” em si, de modo que todas as cópias subsequentes não seriam cópias das palavras de Paulo (nos lugares onde seu copista cometera os erros).

Suponhamos, contudo, que o copista tenha captado as palavras de modo 100% correto. Se múltiplas cópias da carta foram feitas, podemos estar seguros de que todas as cópias são também 100% corretas? É, no mínimo, possível que mesmo que tivessem sido todas copiadas na presença de Paulo, uma palavra ou duas aqui ou ali pudessem ser alteradas em uma ou outra das cópias. Se fosse esse o caso, o que ocorreria se apenas *uma* das cópias tivesse servido como cópia da qual todas as cópias subsequentes fossem feitas — depois, no século I, no século II, no século III e assim por diante? Nesse caso, a cópia mais antiga que constituíra a base de todas as cópias subsequentes da carta não era exatamente o que Paulo escrevera, ou quisera escrever.

Uma vez em circulação — ou seja, uma vez chegada a seu destino em uma das cidades da Galácia —, claro que a cópia é copiada, e erros podem ocorrer. Algumas vezes, os copistas deviam mudar o texto intencionalmente; noutra, acidentes aconteciam. Essas cópias com erros eram copiadas, e cópias das cópias com erros eram feitas, e assim por diante, a perder de vista. Em algum ponto em meio a tudo isso, a cópia original (ou *cada uma* das cópias originais) acabava perdida, desgastada ou destruída. A partir de determinado ponto, já não é mais possível comparar uma cópia com o original para se assegurar de que ela é “correta”, mesmo que alguém tenha a brilhante ideia de fazê-lo.

Portanto, o que sobrevive hoje não é a cópia original da carta, nem uma das primeiras cópias que o próprio Paulo fez, nem ainda alguma

das cópias produzidas em alguma das cidades da Galácia à qual a carta foi enviada, nem mesmo uma das cópias dessas cópias. A primeira cópia razoavelmente completa que nós temos de Gálatas (o manuscrito é fragmentário, isto é, tem um certo número de partes incompletas) é um papiro chamado P^{46} (assim chamado porque foi o quadragésimo sexto papiro do Novo Testamento a ser catalogado), datado por volta de 200 E.C.[17] Isto é, aproximadamente cento e cinquenta anos *depois* de Paulo ter escrito a carta. Durante todo esse tempo, ela esteve em circulação, sendo copiada, várias vezes corretamente, outras incorretamente durante quinze décadas antes de alguma cópia que tenha sido feita sobreviver até a atualidade. Não podemos reconstruir a cópia a partir da qual o P^{46} foi feito. Tratava-se de uma cópia precisa? Em caso positivo, qual o seu grau de precisão? Ela certamente teria erros de algum tipo, assim como os teria a cópia de que fora copiada e a cópia da qual essa cópia foi copiada, e assim por diante.

Em suma, é um negócio meio complicado falar de texto "original" de Gálatas, porque simplesmente não o temos. O máximo que podemos fazer é remontar a um estágio primitivo de sua transmissão, simplesmente esperando que aquilo que conseguirmos refazer das cópias feitas nesse estágio — baseados nas cópias que sobreviveram (em número crescente à medida que avançamos para a Idade Média) — reflita razoavelmente o que o próprio Paulo realmente escreveu, ou ao menos o que ele pretendeu escrever quando ditou a carta.

Como um segundo exemplo dos problemas, tomemos o Evangelho de João, que é bastante diferente dos outros três Evangelhos do Novo Testamento, porque narra uma série de histórias que diferem das deles e se expressa num estilo de escrita muito diverso. Em João, os ditos de Jesus são longos discursos, em vez de ditos diretos e incisivos; Jesus, por exemplo, nunca conta uma parábola em João, diferentemente dos outros três Evangelhos. Além disso, os acontecimentos narrados em João geralmente se encontram apenas nesse Evangelho: por exemplo,

o diálogo de Jesus com Nicodemos (no capítulo 3) e com a samaritana (capítulo 4), ou os seus milagres de transformar a água em vinho (capítulo 2) e de ressuscitar Lázaro dos mortos (capítulo 10). O perfil que o autor faz de Jesus também é muito diferente. Diferentemente dos outros três Evangelhos, Jesus aplica muito de seu tempo a explicar quem ele é (o enviado dos céus) e a fazer "sinais" para provar que o que ele diz acerca de si mesmo é verdade.

Não há dúvida de que João recorrera a fontes para seus relatos — provavelmente uma fonte que narrava os sinais de Jesus, por exemplo, e fontes que descreviam seus discursos. Ele junta essas fontes em seu próprio fluxo narrativo da vida, ministério, morte e ressurreição de Jesus. Contudo, também é possível que João tenha realmente produzido várias distintas versões de seu Evangelho. Os leitores muitas vezes notaram, por exemplo, que o capítulo 21 parece ser um acréscimo tardio. O Evangelho certamente parece se concluir em 20:30-31; e os acontecimentos do capítulo 21 parecem ser uma espécie de meditação posterior, acrescentada provavelmente para completar as histórias das aparições de Jesus ressuscitado e para explicar que quando o "discípulo amado" responsável pela narração das tradições no Evangelho morreu, isso não era imprevisto (cf. 21:22-23).

Outras passagens do Evangelho também não são perfeitamente coerentes com o resto. Mesmo os versículos de abertura, 1:1-18, que formam uma espécie de prólogo ao Evangelho, parecem bastante diferentes do restante. O tantas vezes celebrado poema fala do "Verbo" de Deus, que existiu com Deus desde o princípio e sempre foi Deus e se "fez carne" em Jesus Cristo. A passagem foi vazada em um estilo de alto teor poético que não se encontra no resto do Evangelho; além disso, à medida que os temas centrais são repetidos no resto da narrativa, alguns dos seus mais importantes vocábulos não são. Desse modo, Jesus é retratado durante a narrativa como aquele que veio do alto, mas nunca é chamado de o Verbo em outra passagem desse mesmo Evangelho. É possível que essa abertura do Evangelho tenha

provindo de uma fonte diferente do restante do relato e que tenha sido acrescentada como um início apropriado pelo autor depois de o livro ter sido anteriormente publicado?

Aceitemos, por um momento, apenas para manter o argumento, que o capítulo 21 e 1:1-18 não fossem componentes originais do Evangelho. O que isso representaria para a crítica textual que pretende reconstruir o texto “original”? Qual original está sendo reconstruído? Todos os nossos manuscritos gregos contêm as passagens em questão. Dessa forma, a crítica textual pode reconstruir aquilo que originalmente eles continham? Não deveríamos considerar que a forma “original” é uma versão primitiva, ausente deles? E se alguém quiser reconstruir essa forma primitiva é justo ter de parar aqui, contentando-se em reconstruir, digamos, a primeira edição do Evangelho de João? Por que não ir mais longe e tentar reconstruir as fontes subjacentes ao Evangelho, como as fontes dos sinais e as fontes dos discursos, ou até mesmo as tradições orais que subjazem a elas?

Essas são questões que inquietam a crítica textual e que levaram alguns a indagar se devemos abandonar toda busca do texto original — visto que não chegamos nem mesmo a um acordo sobre o que deve significar falar do original de, digamos, Gálatas ou de João. Não obstante, de minha parte, continuo achando que mesmo que não possamos estar cem por cento seguros do que podemos alcançar, podemos ao menos estar seguros de que todos os manuscritos subsistentes foram copiados de outros manuscritos, que já eram cópia de outros manuscritos e de que é possível, quando menos, remontar ao mais antigo e mais primitivo estágio da tradição manuscrita de cada um dos livros do Novo Testamento. Todos os nossos manuscritos de Gálatas, por exemplo, evidentemente remontam a algum texto que foi copiado; todos os nossos manuscritos de João evidentemente remontam a uma versão de João que incluía o prólogo e o capítulo 21. Por isso devemos nos alegrar em saber que remontar à mais primitiva versão que se possa alcançar é o melhor que podemos fazer,

remontemos ou não ao texto "original". Sem dúvida, essa forma mais antiga do texto está proximamente (muito proximamente) vinculada ao que o autor escreveu originalmente e por isso é a base para a nossa interpretação de seu ensino.

Reconstruindo os textos do Novo Testamento

Problemas similares, naturalmente, ocorrem com todos os nossos manuscritos cristãos primitivos, tanto os que figuram no Novo Testamento como os que estão fora dele, sejam evangelhos, atos, epístolas, apocalipses ou qualquer um dos outros gêneros de escritos cristãos primitivos. A tarefa da crítica textual é determinar qual é a forma mais primitiva do texto de todos esses escritos. Como veremos, há princípios já estabelecidos para fazer essa determinação, meios de decidir que diferenças em nossos manuscritos são erros, quais são mudanças intencionais e quais parecem capazes de fazer remontar ao autor original. Mas não se trata de tarefa fácil.

Por outro lado, os resultados podem ser extremamente esclarecedores, interessantes e até estimulantes. Os críticos textuais foram capazes de determinar com relativa certeza um número de lugares em que os manuscritos que sobreviveram não representam o texto original do Novo Testamento. Para aqueles que não têm familiaridade com o campo, mas conhecem bem o Novo Testamento (digamos, em versão vernácula), alguns dos resultados podem ser surpreendentes. Para concluir este capítulo, discutirei duas dessas passagens — passagens dos Evangelhos, no caso, que, agora estamos seguros, certamente não pertencem originalmente ao Novo Testamento, mesmo que tenham vindo a se tornar para os cristãos

partes populares da Bíblia no decorrer dos séculos e assim permanecem até hoje.

A mulher flagrada em adultério

A história de Jesus com a mulher flagrada em adultério é provavelmente a mais célebre história sobre Jesus na Bíblia; desde sempre, ela foi também destaque nas versões hollywoodianas da vida dele. Também teve destaque em *A paixão de Cristo*, de Mel Gibson, embora o filme se concentre apenas nas últimas horas de Jesus (a história é tratada em um dos raros *flashbacks* do filme). Apesar de toda essa sua popularidade, o relato se baseia em apenas uma passagem do Novo Testamento, João 7:53–8:12, e nem mesmo ali parece fazer parte do contexto original.

O quadro da história é familiar. Jesus está ensinando no templo, e um grupo de escribas e fariseus, seus inimigos jurados, aproxima-se dele trazendo consigo uma mulher "que fora pega em flagrante ato de adultério". Eles a trazem à presença de Jesus porque querem pô-lo à prova. A Lei de Moisés, é o que dizem a Jesus, prescreve que uma mulher dessas seja apedrejada até a morte; mas eles querem saber o que ele tem a dizer sobre o caso. Devem apedrejá-la ou mostrar misericórdia para com ela? Naturalmente, trata-se de uma armadilha. Se Jesus lhes disser para libertar a mulher, será acusado de violar a Lei de Deus; se lhes disser para apedrejá-la, será acusado de negligência para com seus próprios ensinamentos de amor, misericórdia e perdão.

Jesus não responde de imediato. Em vez disso, abaixa-se para escrever na areia. Quando eles dão seguimento a seu questionamento, ele lhes diz: "Aquele que não tem pecado seja o primeiro a lhe atirar uma pedra". E volta a escrever na areia, enquanto aqueles que tinham trazido a mulher começam a sair de cena — evidentemente convictos

de seu próprio malfeito — até que ninguém restou, além da mulher. Levantando os olhos, Jesus diz: “Mulher, onde estão todos? Ninguém te condenou?” Ao que ela replica: “Ninguém, Senhor”. Ele então responde: “Nem eu te condeno. Vai e não peques mais”.

É uma história brilhante, plena de sentimento e com uma guinada engenhosa na qual Jesus usa sua viva inteligência para se livrar — para não falar da pobre mulher — da armadilha. Claro que para um leitor atento a história suscita várias perguntas. Se essa mulher foi pega em flagrante ato de adultério, por exemplo, onde está o homem com quem ela foi pega? Ambos devem ser apedrejados, de acordo com a Lei de Moisés (ver: Levítico 20:10). Além disso, o que exatamente Jesus escreveu na areia? (Segundo uma tradição antiga, ele estava escrevendo os pecados dos acusadores, que, ao verem que suas próprias transgressões eram conhecidas, ficaram completamente embaraçados!) E mesmo que Jesus tenha ensinado uma mensagem de amor, pensava realmente que a Lei de Deus dada por Moisés deixara de vigorar e que não precisava mais ser obedecida? Achava que os pecados não deviam mais ser punidos?

Apesar do brilhantismo da história, de sua cativante qualidade e de seu enredo próprio, ela suscita um outro problema enorme. Ao que tudo indica, ela não é parte original do Evangelho de João. De fato, não é parte original de nenhum dos Evangelhos. Foi acrescentada por copistas posteriores.

Como sabemos disso? Na realidade, pesquisadores que estudam a tradição manuscrita não têm dúvidas sobre esse caso particular. Mais adiante examinaremos com maior profundidade os tipos de evidências que os pesquisadores apresentam para fazer avaliações desse tipo. De momento, posso simplesmente indicar uns poucos fatos básicos que se demonstraram convincentes para quase todos os pesquisadores de variadas tendências: a história não se encontra em nossos mais antigos e melhores manuscritos do Evangelho de João;[18] seu estilo de escrita é muito diferente daquele que é encontrado no restante de João

(incluindo os relatos que vêm imediatamente antes e depois); e ela inclui um grande número de termos e frases que são, por outro lado, estranhas ao Evangelho. A conclusão é inevitável: essa passagem originalmente não faz parte do Evangelho.

Como, então, ela foi acrescentada? Há numerosas teorias acerca disso. Muitos pesquisadores pensam que provavelmente se tratava de um relato bem conhecido que circulava na tradição oral sobre Jesus, que a certa altura foi acrescentado à margem de algum manuscrito. A partir daí, algum copista ou alguém achou que a nota marginal devia ser parte do texto e a inseriu imediatamente depois da narrativa que acaba em João 7:52. Deve-se notar que outros copistas inseriram o relato em diferentes pontos do Novo Testamento — alguns deles depois de João 21:25, por exemplo, e outros, o que é bem interessante, depois de Lucas 21:38. Em todo caso, quem quer que tenha escrito o relato, não foi João.

E isso naturalmente deixa os leitores em um dilema: se essa história não fazia originalmente parte de João, pode ser considerada parte da Bíblia? Nem todos responderão a essa pergunta do mesmo modo, mas para a maioria dos críticos textuais a resposta é não.

Os doze últimos versículos de Marcos

O segundo exemplo que examinaremos pode não ser tão familiar para o leitor episódico da Bíblia, mas teve grande influência na história da interpretação bíblica e suscita problemas semelhantes para o especialista em tradição textual do Novo Testamento. Nosso exemplo provém do Evangelho de Marcos e se refere a seu término.

No relato de Marcos, é dito que Jesus é crucificado e depois sepultado por José de Arimateia na véspera do sábado (15:42-47). No dia posterior ao sábado, Maria Madalena e duas outras mulheres

voltaram ao túmulo para ungir o corpo (16:1-2). Ao chegar, descobrem que a pedra foi rolada da boca do túmulo. Ao entrarem no túmulo, veem um jovem vestido com uma túnica branca, que lhes diz: "Não se assustem! Vocês estão buscando Jesus Nazareno, que foi crucificado. Ele foi ressuscitado e não está aqui — veem o lugar onde o depuseram?". Então ele instrui as mulheres a dizerem aos discípulos que Jesus os precede na Galileia e que eles o verão lá, "como lhes tinha dito". Mas as mulheres fogem do túmulo e nada dizem a ninguém, "pois estavam amedrontadas" (16:4-8).

Depois disso, vêm os últimos doze versículos de Marcos em muitas traduções bíblicas modernas, versículos que dão sequência à história. Diz-se que o próprio Jesus aparece a Maria Madalena, que vai e conta aos discípulos, mas eles não acreditam nela (versículos 9-11). Ele, então, aparece a dois outros (versículos 12-14) e, por fim, aos onze discípulos (os Doze, excluindo Judas Iscariotes) que estavam reunidos à mesa. Jesus os repreende por não terem acreditado e lhes ordena irem pelo mundo e proclamarem seu evangelho "a toda a criação". Aqueles que acreditarem e forem batizados "serão salvos", mas aqueles que não acreditarem e não forem batizados "serão condenados". É quando vêm, então, os dois mais intrigantes versículos dessa passagem:

> *E esses são os sinais que acompanharão aqueles que creem: expulsarão demônios em meu nome; falarão novas línguas; pegarão serpentes com as mãos e, se beberem algum veneno, ele não lhes causará mal; imporão as mãos aos doentes e os curarão* (versículos 17-18).

Depois disso, Jesus é elevado aos céus e sentado à direita de Deus, e os discípulos vão pelo mundo proclamando o evangelho, com suas

palavras sendo confirmadas pelos sinais que as acompanhavam (versículos 19-20).

É uma passagem magnífica, misteriosa, tocante e poderosa. É uma das passagens usadas pelos cristãos pentecostais para mostrar que os seguidores de Jesus serão capazes de falar em "línguas" desconhecidas, como ocorre em seus cultos de adoração; e é a principal passagem usada pelos grupos de "manipuladores apalaches de cobras", que até hoje pegam cobras venenosas com as próprias mãos para provar sua fé nas palavras de Jesus, para demonstrar que fazendo isso não serão atingidos por nenhum mal.

Mas há um problema. Mais uma vez, a passagem não é parte original do Evangelho de Marcos. Foi acrescentada por um copista tardio.

De certo modo, esse problema textual é mais disputado que a passagem da mulher flagrada em adultério, porque sem esses versículos finais Marcos tem um fim muito diferente e difícil de entender. O que não significa que os pesquisadores se inclinem a aceitar esses versículos, como logo veremos. Os motivos para considerá-los como um acréscimo são sólidos, quase indiscutíveis. Mas os pesquisadores debatem qual era realmente o fim genuíno de Marcos, diante do fato de que o fim que se encontra em muitas traduções vernáculas (embora geralmente marcadas como inautênticas) e nos manuscritos gregos tardios não é o original.

A prova de que esses versículos não estavam no original de Marcos é semelhante em gênero à prova para a passagem da mulher flagrada em adultério, e mais uma vez não necessito descer a pormenores aqui. Os versículos estão ausentes de dois de nossos mais antigos e melhores manuscritos do Evangelho de Marcos, além de ausente de outros importantes testemunhos; o estilo de escrita é diferente do estilo que encontramos em todo o restante de Marcos; a transição entre essa passagem e a anterior é de difícil entendimento (por exemplo, Maria Madalena é apresentada no versículo 9 como se ainda não tivesse sido

mencionada, mesmo tendo ela sido citada nos versículos anteriores; há mais um problema com o grego que faz a transição ainda mais complicada); e há um grande número de palavras e frases na passagem que não são encontradas em nenhum outro lugar em Marcos. Em suma, as evidências são suficientes para convencer quase todos os pesquisadores textuais de que esses versículos são um acréscimo a Marcos.

Sem eles, porém, o relato acaba muito abruptamente. Atenção ao que acontece quando esses versículos são excluídos: diz-se às mulheres para informar os discípulos que Jesus os precederá na Galileia e lá os encontrará; mas elas, as mulheres, desertam do túmulo e nada dizem a ninguém, "pois estavam amedrontadas". É aqui onde o Evangelho acaba.

Obviamente, os copistas pensavam que o fim era abrupto demais. As mulheres não dizerem nada a ninguém? Então, os discípulos nunca souberam da ressurreição? E nem mesmo Jesus apareceu a eles? Como poderia ser esse o fim? Para resolver o problema, os copistas acrescentaram um fim.[19]

Alguns pesquisadores concordam com os copistas e consideram que Marcos 16:8 é muito abrupto para ser um final de Evangelho. Como já mencionei, não é que esses pesquisadores acreditem que os doze últimos versículos de nossos manuscritos tardios fossem o fim original — eles sabem que não é o caso —, mas acham que, provavelmente, a última página do Evangelho de Marcos, uma em que Jesus realmente encontrava os discípulos na Galileia, de algum modo se perdeu e que todas as nossas cópias do Evangelho remontam a esse manuscrito truncado, sem a última página.

Essa explicação é plenamente possível. Assim como é possível, na opinião de outros pesquisadores, que Marcos tenha decidido concluir seu Evangelho em 16:8,[20] que é certamente um fim chocante. Os discípulos nunca saberiam a verdade sobre a ressurreição de Jesus porque as mulheres nada lhes teriam contado. Uma razão para

considerar que era desse modo que Marcos fechava seu Evangelho é que esse fim está em concordância com outros motivos espalhados pelo texto. Estudiosos de Marcos sempre perceberam que, nesse Evangelho, os discípulos nunca "se ligam" (diferentemente do que se passa em outros Evangelhos). Repetidas vezes se diz que eles não entendem Jesus (6:51-52; 8:21), e quando Jesus lhes diz, em várias ocasiões, que deve sofrer e morrer, eles claramente não chegam a compreender suas palavras (8:31-33; 9:30-32; 10:33-40). Talvez, de fato, eles nunca tenham chegado a entender (ao contrário dos leitores de Marcos, que podem entender quem Jesus realmente é desde o princípio). Também é interessante notar que em todo o Marcos, quando alguém vem a entender algo sobre Jesus, o próprio Jesus ordena que essa pessoa silencie — mesmo que frequentemente a pessoa ignore a ordem e espalhe a boa-nova (por exemplo, 1:43-45). Suprema ironia é que, quando se diz às mulheres que foram ao túmulo que não se calem, mas falem, elas também ignoram a ordem — e silenciam!

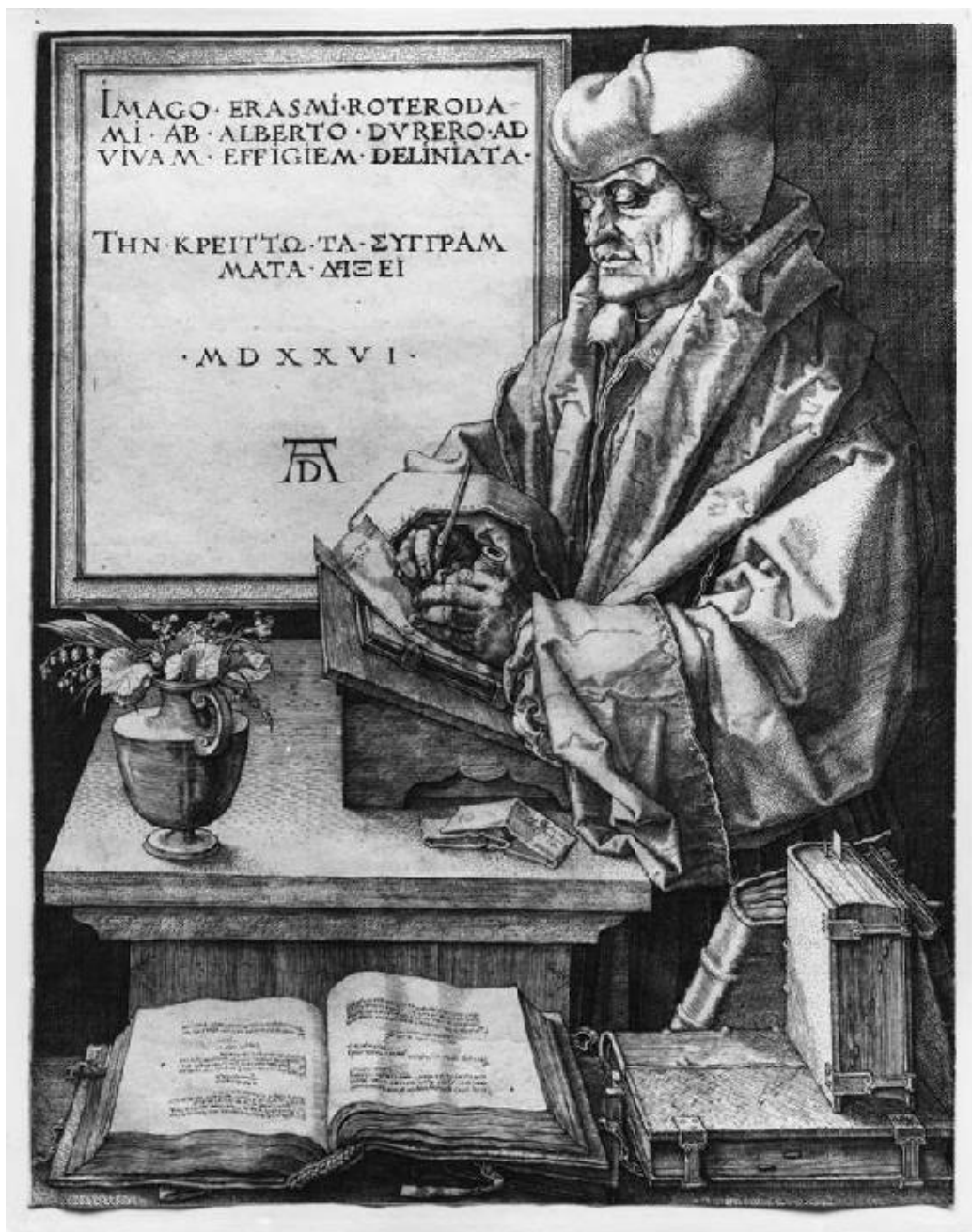
Em suma, Marcos pode muito bem ter tido a intenção de instruir seus leitores com esse fim abrupto — um modo hábil de fazer o leitor parar, tomar fôlego e perguntar: O quê?! Como assim?!

Conclusão

As passagens acima discutidas representam apenas dois dentre milhares de lugares nos quais os manuscritos do Novo Testamento foram mudados por copistas. Em ambos os exemplos, estamos lidando com acréscimos feitos por copistas ao texto, acréscimos de extensão considerável. Embora a maioria das passagens não seja da mesma magnitude, há muitas mudanças significativas (e muitas mais

insignificantes) em nossos manuscritos do Novo Testamento. Nos capítulos seguintes, veremos como os pesquisadores começaram a descobrir essas mudanças e como desenvolveram métodos para definir qual é a forma mais antiga do texto (ou o texto "original"); veremos especialmente mais exemplos de onde esse texto foi alterado — e de como essas alterações afetaram as nossas traduções vernáculas da Bíblia.

Eu gostaria de encerrar este capítulo simplesmente com uma observação sobre uma ironia particularmente acentuada que, parece, descobrimos. Como vimos no capítulo 1, desde o princípio, o cristianismo é uma religião do livro que enfatizou alguns textos como escritura autorizada. Contudo, como vimos neste capítulo, na verdade, não temos tais textos autorizados. Quer dizer, o cristianismo é uma religião textualmente orientada cujos textos fundamentais foram mudados e que só sobrevivem em cópias que diferem de uma para outra, em certos momentos, de um modo altamente significativo. A tarefa da crítica textual é tentar recuperar a forma mais antiga desses textos.

Obviamente, trata-se de uma tarefa crucial, dado que não podemos interpretar as palavras do Novo Testamento se não sabemos que palavras eram. Acima de tudo, como espero ter deixado claro, conhecer as palavras é importante não apenas para aqueles que as consideram divinamente inspiradas. É importante para todo aquele que considera o Novo Testamento um livro importante. E, seguramente, todo aquele que se interessa pela história, sociedade e cultura da civilização ocidental acha isso, porque o Novo Testamento é, quando menos, um grandioso artefato cultural, um livro reverenciado por milhões e que constitui o fundamento da maior religião do mundo hoje.

Gravura de Albert Dürer, do século XVI, representando Desidério Erasmo, o célebre humanista de Rotterdam que produziu a primeira edição impressa do Novo Testamento grego.

Notas

1. Para aprofundar, ver: GAMBLE, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: a History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995. cap. 3.

2. SÊNECA. *Moral Essays*. Organização e tradução de John W. Basore. Londres: Heinemann, 1925. p. 221. (Loeb Classical Library).

3. MARCIAL. *Epigrams*. Organização e tradução de Walter C. A. Ker. Cambridge: Harvard University Press, 1968. v. 1. p. 115. (Loeb Classical Library).

4. Ver discussão completa em: HAINES-EITZEN, Kim. *Guardians of Letters*, op. cit.

5. Tomei esse exemplo de empréstimo a Bruce M. Metzger. Ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *The Text of the New Testament: its Transmission, Corruption, and Restoration*. 4. ed. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 22-23.

6. Isso se afirma no famoso cânone de Muratori, a mais antiga lista dos livros aceitos como "canônicos" por seu autor anônimo. Ver: EHRMAN, Bart D. *Lost Christianities*, op. cit., p. 240-243.

7. Essa é uma das conclusões fundamentais de HAINES-EITZEN, Kim. *Guardians of Letters,* op. cit.

8. Por "profissionais" refiro-me a copistas especialmente treinados e/ou pagos para copiar textos como parte de sua ocupação. Num período posterior, os monges nos mosteiros eram especificamente treinados, mas não eram pagos. Eu os incluiria no rol dos copistas profissionais.

9. *Comentário a Mateus 15.14*, apud METZGER, Bruce M. "Explicit references in the works of Origen to variant readings in New Testament manuscripts". In: NEVILLE, J.; THOMSON, Robert W. (Orgs.). *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*. Freiburg: Herder, 1968. p. 78-79.

10. *Contra Celso*, 2.27.

11. Ver: EHRMAN, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture: the Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Nova York: Oxford University Press, 1993.

12. Orígenes, *On First Principles*, com prefácio de Rufino, apud GAMBLE, Harry. *Books and readers*, op. cit., p. 124.

13. Cf. nota 8.

14. Para mais notas acrescentadas a manuscritos por copistas cansados ou entediados, ver os exemplos citados em: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., cap. 1, seção 3.

15. Em apenas uma ocasião um dos amanuenses de Paulo se identifica: era um homem chamado Tércio, a quem Paulo ditou a sua carta aos Romanos. Ver: Romanos 16:22.

16. Ver, especialmente: RICHARDS, E. Randolph. *The Secretary in the Letters of Paul*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991.

17. O próprio Novo Testamento indica que os escritos dos Evangelhos tinham "fontes" para a redação de seus relatos. Em Lucas 1:1-4, por exemplo, o autor afirma que "muitos" predecessores escreveram um relato das coisas que Jesus disse e fez e que, depois de tê-los lido e consultado "testemunhas oculares e ministros da palavra", ele decidiu produzir seu próprio relato, que é, segundo ele, em comparação com os outros, "preciso". Em outros termos, Lucas teve acesso a fontes orais e escritas para fazer o relato dos acontecimentos que ele narra — ele próprio não acompanhou a vida terrena de Jesus. Provavelmente se possa dizer o mesmo de outros escritores de Evangelhos. Para as fontes de João, ver: EHRMAN, Bart D. *The New Testament*, op. cit., p. 164-167.

18. Posteriormente veremos como alguns manuscritos podem ser definidos como "melhores" que outros.

19. Na verdade, havia diferentes fins acrescentados por diferentes copistas — não apenas os doze versículos finais familiares aos leitores da Bíblia atual. Para um panorama de todos esses fins, ver: METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. Nova York: United Bible Society, 1994. p. 102-106.

20. Ver: EHRMAN, Bart D. *The New Testament*, op. cit., cap. 5, especialmente p. 79-80.

3

TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO

Edições, manuscritos e diferenças

Examinamos até agora as práticas de cópia comuns aos primeiros três séculos do cristianismo, quando a maioria dos copistas dos textos cristãos não era formada de profissionais treinados para a função, mas simplesmente de cristãos cultos dessa ou daquela comunidade, capazes de ler e de escrever e que, por isso, eram convocados a reproduzir os textos da comunidade em seu tempo livre.[1] Pelo fato de não terem sido bem treinados para desempenhar esse tipo de função, eram mais propensos a cometer erros do que os copistas profissionais. Isso explica por que nossas cópias mais antigas dos escritos cristãos primitivos tendem a variar mais frequentemente uma da outra e das cópias posteriores do que as cópias posteriores (vamos dizer, da Alta Idade Média) diferem umas das outras. É que, por fim, uma espécie de classe de copistas profissionais passou a fazer parte do panorama intelectual cristão e, com o advento dos copistas profissionais, práticas de cópia mais controladas foram estabelecidas. Com isso, os erros se tornaram bem menos frequentes.

Antes que isso ocorresse, no decorrer dos primeiros séculos do cristianismo, os textos cristãos eram copiados em qualquer situação onde tivessem sido escritos ou encontrados. E visto que os textos eram copiados localmente, não é de surpreender que localidades diferentes desenvolvessem diferentes tipos de tradição textual. Isso significa que os manuscritos em Roma apresentavam muitos dos mesmos erros, porque eram em sua maioria documentos "internos", copiados um do outro; não eram muito influenciados pelos manuscritos que estavam sendo copiados na Palestina; os textos da Palestina tinham características próprias, que eram distintas das que se encontravam em um lugar como Alexandria do Egito. Além do mais, nos primeiros séculos da Igreja, alguns locais tinham copistas melhores que outros. Pesquisadores modernos até reconheceram que os copistas de Alexandria — que era o maior centro intelectual do mundo antigo — eram particularmente escrupulosos, mesmo nos primeiros séculos, e que em Alexandria uma forma muito pura do texto dos primitivos escritos cristãos foi preservada, década após década, por copistas cristãos dedicados e relativamente capazes.

Copistas cristãos profissionais

Quando foi que a igreja lançou mão de copistas profissionais para copiar seus textos? Há bons motivos para pensar que isso deve ter ocorrido em algum momento perto do início do século IV. Até então, o cristianismo era uma religião pequena, minoritária no Império Romano, frequentemente antagonizada, algumas vezes perseguida. Mas uma mudança cataclísmica se deu quando o imperador de Roma, Constantino, converteu-se à fé por volta de 312 E.C. De uma hora para outra, o cristianismo deixou de ser uma religião de párias sociais,

perseguida tanto pela plebe local como pelas autoridades imperiais, para desempenhar um papel de destaque na cena religiosa do império. Não só as perseguições foram suspensas, como favorecimentos começaram a verter sobre a igreja, estimulados pelo poder máximo do mundo ocidental. O resultado foram conversões em massa, à medida que se tornava uma coisa normal ser um seguidor de Cristo num tempo em que o próprio imperador proclamava publicamente sua adesão ao cristianismo.

Mais e mais pessoas de alto nível de formação intelectual se converteram à fé. Naturalmente, elas eram mais capacitadas a copiar os textos da tradição cristã. Há razões para supor que, por essa época, brotaram *scriptoria** cristãos nas grandes áreas urbanas.[2] Um *scriptorium* é um lugar dedicado à cópia profissional de manuscritos. Temos informação de *scriptoria* cristãos funcionando nos inícios do século IV. Em 331 E.C., o imperador Constantino, querendo que Bíblias magníficas fossem disponibilizadas para as grandes igrejas que mandara construir, escreveu uma requisição ao bispo de Cesareia, Eusébio,[3] para que ele produzisse cinquenta Bíblias às expensas imperiais. Eusébio tratou essa requisição com toda a pompa e respeito que ela merecia e se empenhou em atendê-la. É claro que um empreendimento dessa magnitude exigia um *scriptorium* profissional, sem falar nos materiais necessários para fazer cópias exuberantes das escrituras cristãs. Estamos já em um tempo completamente distinto de apenas um século ou dois antes, quando as igrejas locais simplesmente solicitariam que um de seus membros arrumasse tempo suficiente para fazer uma cópia do texto.

A partir do século IV, as cópias das Escrituras começaram a ser feitas por profissionais. Isso naturalmente reduziu significativamente o número de erros que se aninhavam nos textos. Por fim, à medida que as décadas viravam séculos, a cópia das escrituras gregas se tornou encargo de monges que trabalhavam em áreas específicas dos mosteiros, que dedicavam seus dias a copiar os textos sagrados

cuidadosa e conscientemente. Essa prática continuou durante a Idade Média, até a época da invenção da imprensa de tipos móveis no século XV. O grande montante de nossos textos gregos subsistentes provém das penas desses copistas cristãos medievais que viveram e trabalharam no Oriente (por exemplo, em áreas que atualmente são Turquia e Grécia), conhecido como o Império Bizantino. Por esse motivo, os manuscritos gregos, do século XVII em diante, às vezes são classificados como manuscritos "bizantinos".

Como já falamos, todo aquele que tenha familiaridade com a tradição manuscrita do Novo Testamento sabe que essas cópias bizantinas do texto tendem a ser muito semelhantes umas às outras, mesmo que as cópias mais antigas variem significativamente entre si e em relação à forma do texto encontrado nessas cópias tardias. A essa altura, os motivos para isso já devem estar claros: isso tem a ver com quem copiava os textos (profissionais) e onde trabalhavam (numa área relativamente limitada). Contudo, configuraria grave erro pensar que porque os manuscritos tardios concordam tão extensamente um com o outro, tornam-se doravante testemunhos superiores aos textos "originais" do Novo Testamento. Alguém sempre há de perguntar: onde esses copistas medievais conseguiam os textos que copiavam de modo tão profissional? Eles os conseguiam dos textos antigos, cópia de textos ainda mais primitivos. Portanto, os textos que estão mais próximos, em termos de forma, dos originais talvez sejam, muito inesperadamente, as cópias mais variantes e amadorísticas e não as cópias profissionais padronizadas dos tempos posteriores.

A VULGATA LATINA

As práticas de cópia que venho sintetizando dizem respeito principalmente à parte oriental do Império Romano, onde o grego era, e continua sendo, a língua principal. Contudo, não demorou muito e cristãos das regiões não-falantes do grego passaram a querer ter os textos sagrados em suas próprias línguas locais. Naturalmente, era o latim a língua de grande porção da área ocidental do Império Romano; o siríaco era falado na Síria; o copta, no Egito. Em cada uma dessas regiões, os livros do Novo Testamento vieram a ser traduzidos para as línguas vernáculas, em determinado momento do final do século II. Posteriormente, esses textos traduzidos foram, por sua vez, copiados por copistas em suas regiões.[4]

Foram particularmente importantes para a história do texto as traduções para o latim, porque grande parte dos cristãos no Ocidente tinha o latim como sua língua principal. Mas logo começaram a surgir problemas com as traduções latinas das escrituras, porque havia muitas delas e essas traduções destoavam abertamente uma da outra. O problema se tornou crucial no fim do século IV cristão, quando o papa Dâmaso encomendou ao maior especialista daquele tempo, Jerônimo, a produção de uma tradução latina "oficial", que pudesse ser aceita por todos os cristãos latino-falantes, em Roma e alhures, como um texto oficial. O próprio Jerônimo fala da superabundância de traduções disponíveis e se dispõe a resolver pessoalmente o problema. Ao escolher uma das melhores traduções latinas disponíveis e ao comparar seu texto com manuscritos gregos superiores aos quais tinha acesso, Jerônimo criou uma nova edição dos Evangelhos em latim. Pode ser que ele, ou algum de seus discípulos, seja também responsável pela nova edição dos outros livros do Novo Testamento em latim.[5]

Essa forma da Bíblia em latim — a tradução de Jerônimo — se tornou conhecida como a Bíblia Vulgata (comum) da cristandade latino-falante. Ela foi a Bíblia da Igreja ocidental, ela mesma copiada e recopiada inúmeras vezes. Foi o livro que os cristãos leram, os

pesquisadores pesquisaram e os teólogos usaram durante séculos, até o período moderno. Hoje há aproximadamente duas vezes mais cópias da Vulgata latina do que manuscritos gregos do Novo Testamento.

A primeira edição impressa do Novo Testamento grego

Como já foi dito aqui, o texto do Novo Testamento foi copiado de forma razoavelmente padronizada no decorrer da Idade Média, tanto no Oriente (o texto bizantino) como no Ocidente (a Vulgata latina). Só com a invenção da imprensa no século XV, com Johannes Gutenberg (14001468) é que tudo mudou em termos de reprodução de livros em geral e dos livros da Bíblia em particular. Ao imprimir livros com tipos móveis, podia-se garantir que toda página seria completamente semelhante a toda outra página, sem variação de espécie alguma na sequência das palavras. Foi-se a época em que cada copista poderia produzir diferentes cópias do mesmo texto por meio de alterações acidentais e intencionais. Estar impresso era como ser gravado em pedra. Além disso, podiam-se fazer livros mais rapidamente: não havia mais necessidade de copiar letra por letra. Como consequência disso, os livros passaram a ser mais baratos. Poucos acontecimentos tiveram um impacto tão revolucionário no mundo moderno quanto a invenção da imprensa. O outro acontecimento que se aproxima dessa invenção (e que pode vir a ultrapassá-la em importância) é o advento do computador pessoal.

A primeira grande obra a ser impressa na máquina de imprimir de Gutenberg foi uma magnífica edição da Bíblia (Vulgata) latina, que demorou de 1450 a 1456 para ser produzida.[6] Na metade do século seguinte, cerca de cinquenta edições da Vulgata foram produzidas por várias casas impressoras da Europa. Pode causar estranheza a ausência

de impulso para produzir uma cópia do Novo Testamento grego nesses primeiros anos da imprensa. Mas o motivo disso não é difícil de ser descoberto: é aquele que já mencionamos. Pesquisadores em toda a Europa — incluindo pesquisadores da Bíblia — estavam acostumados havia quase mil anos a pensar que a Vulgata de Jerônimo era Bíblia da Igreja (assim como algumas igrejas modernas de fala inglesa consideram que a King James Version é a "verdadeira" Bíblia). A Bíblia grega era tida como estranha à teologia e ao aprendizado; no Ocidente latino, ela era considerada como própria dos cristãos ortodoxos gregos, considerados cismáticos que tinham desertado da verdadeira igreja. Poucos pesquisadores na Europa Ocidental eram capazes de ler grego. Desse modo, à primeira vista, ninguém tinha interesse em imprimir a Bíblia grega.

O primeiro pesquisador ocidental a conceber a ideia de produzir uma versão do Novo Testamento grego foi um cardeal espanhol chamado Ximenes de Cisneros (1437-1517). Sob sua liderança, um grupo de pesquisadores, inclusive um que se chamava Diego Lopez de Zuñiga (Stunica), assumiu uma edição da Bíblia em vários tomos. Tratava-se de uma edição poliglota, isto é, que reproduzia o texto da Bíblia em várias línguas. Desse modo, o Antigo Testamento estava representado pelo original hebraico, a Vulgata latina e a Septuaginta grega lado a lado, dispostos em colunas. (A posição de privilégio atribuída por esses editores à Vulgata pode ser vista em seus comentários sobre essa organização do texto já no prefácio: eles a comparavam a Cristo — representado pela Vulgata — sendo crucificado entre dois criminosos, com os falsos judeus representados pelo texto hebraico e os gregos cismáticos representados pela Septuaginta.)

A obra foi impressa em uma cidade chamada Alcalá, cujo nome latino é Complutum. Por esse motivo, a edição de Ximenes é conhecida como a Poliglota Complutense. O volume do Novo Testamento foi o primeiro a ser impresso (volume 5, completado em

1514). Ele continha o texto grego e incluía um glossário grego com equivalentes latinos. Mas não havia plano de publicar esse volume separadamente — todos os seis volumes (o sexto incluía uma gramática hebraica e um dicionário, para auxiliar na leitura dos volumes 1-4) deviam ser publicados conjuntamente, e isso levou um tempo considerável. A obra toda foi concluída, ao que parece, por volta de 1517; mas como era uma produção católica, necessitava da aprovação do papa Leão X, antes de poder ser publicada. A aprovação foi finalmente obtida em 1520, mas por conta de outras complicações, o livro não foi distribuído até o ano de 1522, cerca de cinco anos depois da morte do próprio Ximenes de Cisneros.

Como vimos, nessa época, havia centenas de manuscritos gregos (isto é, cópias feitas à mão) disponíveis para as igrejas cristãs e os pesquisadores no Oriente. Como foi, então, que Stunica e seus companheiros editores decidiram quais desses manuscritos usar e, antes disso, quais eram os manuscritos que realmente eram acessíveis a eles? Infelizmente, essas são perguntas que os pesquisadores nunca foram capazes de responder com segurança. Na dedicatória da obra, Ximenes de Cisneros exprime sua gratidão ao papa Leão X pelas cópias gregas "da Biblioteca Apostólica" que o papa lhe teria emprestado. Desse modo, os manuscritos que serviram para a edição podem ter provindo do acervo vaticano. Contudo, alguns especialistas suspeitam que foram usados manuscritos localmente disponíveis. Cerca de duzentos e cinquenta anos depois da produção da Complutum, um erudito dinamarquês chamado Moldenhawer visitou Alcalá para vistoriar seus recursos biblioteconômicos e para tentar elucidar essa questão, mas não conseguiu encontrar nenhum manuscrito do Novo Testamento grego. Como continuou a suspeitar de que a biblioteca tinha de ter tido alguns manuscritos em algum momento, ele insistiu nas investigações, até que um bibliotecário ao final lhe disse que a biblioteca realmente tivera antigos manuscritos gregos do Novo Testamento, mas que em 1749 todos tinham sido

vendidos a um fabricante de rojões chamado Toryo “como pergaminhos inúteis” (mas adequados para fabricar fogos de artifício).

Estudiosos posteriores tentaram desacreditar esse relato,[7] mas ele demonstra, pelo menos, que o estudo dos manuscritos gregos do Novo Testamento não está reservado apenas a gênios.

A primeira edição publicada do Novo Testamento grego

Embora a Poliglota Complutense tenha sido a primeira edição impressa do Novo Testamento grego, ela não foi a primeira versão publicada. Como vimos, a Complutum foi impressa por volta de 1514, mas só veio a lume realmente em 1522. Entre essas duas datas, um pesquisador holandês empreendedor, o intelectual humanista Desidério Erasmo, produziu e publicou uma edição do Novo Testamento grego, passando a merecer a honra de ter editado a assim chamada *editio princeps* (primeira edição publicada). Erasmo estudou o Novo Testamento, juntamente com outras grandes obras da Antiguidade, sem regularidade, durante muitos anos e, a certo ponto, pensou em juntar tudo e imprimir uma edição, mas só quando visitou Basileia, em agosto de 1514, foi convencido por um editor chamado Johann Froben a seguir em frente.

Tanto Erasmo como Froben sabiam que a Poliglota Complutense estava em preparação e por isso se apressaram a publicar um texto grego o mais rapidamente possível, embora outras obrigações impedissem Erasmo de assumir de fato a tarefa antes de julho de 1515. Nessa época, ele foi a Basileia em busca de manuscritos utilizáveis, que pudesse usar como base para seu texto. Não descobriu uma grande fartura de manuscritos, mas o que encontrou foi o suficiente para a tarefa. No mais das vezes, ele se fiou em um punhado

de manuscritos medievais tardios, que rabiscou como se estivesse editando e corrigindo uma cópia manuscrita para o impressor; o impressor tomou os manuscritos com essas emendas e fez a matriz diretamente deles.

Tudo indica que Erasmo baseou-se principalmente em apenas um manuscrito do século XII para os Evangelhos e em outro, também do século XII, para o livro dos Atos e as Epístolas — embora pudesse ter consultado vários outros manuscritos e feito correções a partir de suas leituras. Para o livro do Apocalipse, teve de tomar emprestado um manuscrito de seu amigo, o humanista alemão Johannes Reuchlin. Infelizmente, esse manuscrito apresentava passagens quase impossíveis de ler e, ainda por cima, não tinha a última página, que devia conter os seis versículos finais do livro. Em sua pressa de concluir o trabalho, nessas passagens, Erasmo simplesmente lançou mão da Vulgata latina e retraduziu o texto latino para o grego, gerando com essa atitude algumas glosas textuais que hoje não se encontram em nenhum manuscrito grego subsistente. E a dele é, como veremos, a edição do Novo Testamento grego que, para todos os propósitos práticos, foi usada pelos tradutores da Bíblia King James quase um século mais tarde.

A impressão da edição de Erasmo teve início em outubro de 1515 e foi concluída apenas cinco meses depois. A edição inclui, lado a lado, o texto grego coligido às pressas e uma versão revisada da Vulgata latina (a partir da segunda edição, em todas as edições posteriores, Erasmo incluiu sua própria tradução latina do texto em lugar da Vulgata, para grande consternação de muitos teólogos da época, que ainda consideravam a Vulgata "a" Bíblia da Igreja). O livro era bastante volumoso, com quase mil páginas. Mesmo assim, como o próprio Erasmo disse mais tarde, ele, "em vez de ser editado, saiu precipitadamente" (sua frase em latim é: *praecipitatum verius quam editum*).

É importante reconhecer que a edição de Erasmo foi a *editio princeps* do Novo Testamento grego não apenas porque representa um ponto histórico importante, mas acima de tudo porque, à medida que a história do texto se desenvolveu, as edições de Erasmo (ele fez cinco, todas baseadas, em última instância, na primeira edição feita às pressas) tornaram-se a forma-padrão do texto grego que passou a ser publicado pelos impressores europeus ocidentais durante mais de trezentos anos. Seguiram-se numerosas edições gregas, produzidas por impressores cujos nomes são bem conhecidos pelos pesquisadores do assunto: Stephanus (Robert Estienne), Teodoro Beza, Boaventura e Abraão Elzevir. Contudo, todos esses textos, de um modo ou de outro baseados nos textos de seus predecessores, remontam ao texto de Erasmo, com todas as suas falhas, por ter sido feito a partir de uns poucos manuscritos (por vezes, dois ou até mesmo um — ou, em partes do Apocalipse, nenhum!) que foram produzidos relativamente tarde no período medieval. Os impressores, em sua maioria, não foram atrás de novos manuscritos que pudessem ser mais antigos e melhores, para estabelecerem seus textos. Em vez disso, simplesmente imprimiram e reimprimiram o mesmo texto, fazendo apenas ajustes menores.

Algumas dessas edições são, seguramente, importantes. Por exemplo, a terceira edição de Stephanus, de 1550, se destaca por ser a primeira edição a incluir notas para documentar diferenças entre alguns dos manuscritos consultados; sua quarta edição (1551) pode ser considerada ainda mais importante, por ser a primeira edição do Novo Testamento grego a dividir o texto em versículos. Até então, o texto fora impresso todo junto, sem nenhuma indicação de divisão em versículos. Há uma anedota divertida associada ao modo como Stephanus fez o seu trabalho nessa edição. Seu filho contou mais tarde que ele se decidira pela divisão em versículos (em grande parte seguida pelas traduções modernas) enquanto viajava a cavalo. Sem dúvida, ele quis dizer que seu pai "trabalhava durante o trajeto" — ou seja, que

ele introduzia no texto os números de versículos à noite, nas hospedarias em que parava. Mas visto que o filho de Stephanus diz literalmente que o pai fez essas mudanças “no lombo do cavalo”, alguns observadores tendenciosos sugeriram que ele realmente fez sua obra em trânsito, de modo que a cada vez que seu cavalo dava um solavanco, a pena de Stephanus pulava, sendo esse o motivo da sequência típica dos versículos que hoje encontramos em nossas traduções do Novo Testamento.

O ponto mais abrangente a que me refiro, contudo, é que todas essas edições posteriores — inclusive a de Stephanus — remontam, em última instância, à *editio princeps* de Erasmo, por sua vez baseada em alguns manuscritos gregos mais ou menos tardios e não necessariamente confiáveis — aqueles que ele por acaso encontrou em Basileia e um que tomou emprestado de seu amigo Reuchlin. Não há motivo para pensar que esses manuscritos, particularmente, apresentassem um alto nível de qualidade. Tratava-se simplesmente daqueles de que ele pôde lançar mão.

Disso tudo se depreende que esses manuscritos não eram de qualidade superior, porque, em última instância, foram produzidos mais ou menos mil e cem anos depois dos originais! Por exemplo, o principal manuscrito que Erasmo usou para os Evangelhos continha tanto a narrativa da mulher flagrada em adultério quanto os últimos doze versículos de Marcos, passagens que originalmente não faziam parte dos Evangelhos, como aprendemos no capítulo anterior.

Havia, contudo, uma passagem-chave das Escrituras que os manuscritos-fonte de Erasmo não continham: trata-se do relato de 1João 5:7-8, que os pesquisadores chamaram de “o parêntese joanino”, encontrado nos manuscritos da Vulgata latina, mas não na vasta maioria dos manuscritos gregos, uma passagem que foi, por muito tempo, a predileta entre os teólogos cristãos, dado que é a única passagem na Bíblia inteira que delineia explicitamente a doutrina da

Trindade, segundo a qual há três pessoas na divindade, com todas as três constituindo um só Deus. Na Vulgata, a passagem é lida assim:

> *Há três que conduzem o testemunho nos céus: o Pai, o Verbo e o Espírito, e esses três são um; e há três que conduzem o testemunho na terra, o Espírito, a água e o sangue, e esses três são um.*

Trata-se de uma passagem misteriosa, mas inequívoca em seu apoio aos ensinamentos tradicionais da igreja sobre o "Deus trino que é um". Sem esse versículo, a doutrina da Trindade deve ser inferida de uma série de passagens combinadas para mostrar que Cristo é Deus, assim como o Espírito e o Pai, e que há, não obstante, um só Deus. Essa passagem, por seu turno, afirma a doutrina direta e sucintamente.

Mas Erasmo não a achou em seus manuscritos gregos, nos quais simplesmente se lê: "Pois há três que dão testemunho: o Espírito, a água e o sangue, e esses três são um". Para onde foram "o Pai, o Verbo e o Espírito"? Eles não figuravam no manuscrito primário de Erasmo, nem em nenhum dos demais que ele consultou. Por isso, naturalmente, ele os deixou de fora de sua primeira edição do texto grego.

Foi isso, mais do que qualquer outra coisa, que tirou do sério os teólogos de seu tempo, que acusaram Erasmo de adulterar o texto, numa tentativa de eliminar a doutrina da Trindade e de desvalorizar o seu corolário, a doutrina da divindade plena de Cristo. Particularmente Stunica, um dos editores-chefes da Poliglota Complutense, veio a público desacreditar Erasmo e insistir em que, em edições futuras, ele restituísse o versículo a seu lugar correto.

Com o desenrolar dos fatos, Erasmo — provavelmente em um momento de descuido — concordou em inserir o versículo em uma futura edição de seu Novo Testamento grego, sob uma condição: que seus adversários produzissem um manuscrito grego no qual o verso

pudesse ser encontrado (achá-lo nos manuscritos latinos não era o bastante). Dessa forma, produziu-se um manuscrito grego. Na realidade, ele foi produzido nessa ocasião. Parece que alguém copiou o texto grego das epístolas e, quando chegou à passagem em questão, traduziu o texto latino para o grego, dando o parêntese joanino em sua forma teologicamente aproveitável, familiar. O manuscrito providenciado para Erasmo era, em outras palavras, uma produção do século XVI, feita sob encomenda.

Não obstante suas apreensões, Erasmo manteve a palavra e incluiu o parêntese joanino na próxima e em todas as edições de seu Novo Testamento grego a partir de então. Tais edições, como já ressaltei, tornaram-se a base para as edições do Novo Testamento grego que eram, à época, reproduzidas de tempos em tempos segundo as preferências de Stephanus, Beza e dos Elzevires. Essas edições estabeleceram a forma do texto que os tradutores da Bíblia King James por fim usaram. E passagens tão familiares aos leitores da Bíblia — da King James, de 1622 em diante, até as modernas edições do século XX — incluem a mulher flagrada em adultério, os últimos doze versículos de Marcos e o parêntese joanino, mesmo que nenhuma delas possa ser encontrada nos manuscritos superiores e mais antigos do Novo Testamento grego. Elas entraram na corrente de consciência dos leitores da Bíblia por mero acaso da história, por causa dos manuscritos a que Erasmo por acaso teve acesso e em um que foi feito sob encomenda para ele.

As várias edições gregas dos séculos XVI e XVII eram tão semelhantes que, por fim, os impressores começaram a afirmar que elas eram o texto universalmente aceito por todos os pesquisadores e leitores do Novo Testamento grego — e realmente eram, dado que não havia discordância! A mais citada constatação encontra-se em uma edição produzida em 1633 por Abraão e Boaventura Elzevir (que eram tio e sobrinho), na qual eles dizem a seus leitores, em termos que desde então se tornaram célebres entre pesquisadores, que “vocês agora têm

o texto que é aceito por todos, no qual nada alteramos nem corrompemos".[8] O fraseado desta afirmação, especialmente as palavras "texto que é aceito por todos", gerou a expressão comum *Textus Receptus* (abreviadamente TR), usada pela crítica textual para se referir à forma do texto grego baseada não nos manuscritos mais antigos e melhores, mas na forma do texto originalmente publicado por Erasmo e difundido pelos impressores durante mais de trezentos anos, enquanto os pesquisadores do texto bíblico não começassem a insistir em que o Novo Testamento grego devia ser estabelecido a partir de princípios científicos baseados em nossos mais antigos e melhores manuscritos, não simplesmente reimpresso segundo o costume. Foi a forma textual inferior do *Textus Receptus* que se tornou a base das traduções inglesas mais antigas, incluindo a Bíblia King James e outras edições até quase o final do século XIX.

O aparato crítico de Mill para o Novo Testamento grego

Para muitos pesquisadores que tinham acesso às edições impressas durante os séculos XVI e XVII, o texto do Novo Testamento grego, então, parecia estar em posição segura. Afinal de contas, quase todas as edições tinham praticamente o mesmo texto. De vez em quando, porém, os pesquisadores se dedicavam a descobrir e a divulgar que os manuscritos gregos apresentavam variação em relação ao texto habitualmente impresso. Vimos que Stephanus, em sua edição de 1550, incluiu notas à margem para identificar lugares de variação entre vários manuscritos que examinara (14 ao todo). Algum tempo depois, no século XVII, pesquisadores ingleses, como Brian Walton e John Fell, publicaram edições nas quais se levavam mais a sério as variações entre os manuscritos subsistentes aos quais se tinha acesso.

Mas quase ninguém se deu conta da enormidade do problema da variação textual, até a publicação pioneira, em 1707, de um dos clássicos no campo da crítica textual do Novo Testamento, um livro que teve o efeito de um cataclismo sobre o estudo da transmissão do Novo Testamento grego, abrindo as comportas que forçaram os pesquisadores a encarar com mais seriedade a situação textual dos manuscritos do Novo Testamento.[9]

Trata-se da edição do Novo Testamento grego de John Mill, membro do Queens College, Oxford. Mill investiu trinta anos de trabalho árduo para reunir os materiais para sua edição. O texto que ele imprimiu foi simplesmente a edição de 1550 de Stephanus. Mas o que chamou a atenção na publicação de Mill não foi o texto que ele usou, mas as glosas variantes desse texto que ele citava no aparato crítico. Mill teve acesso às glosas de cerca de cem manuscritos gregos do Novo Testamento. Além disso, examinou cuidadosamente os escritos dos pais da Igreja primitiva para ver como eles citavam o texto — na hipótese de alguém poder reconstruir os manuscritos utilizados por esses pais pelo exame de suas citações. Além do mais, mesmo não podendo ler muitas das outras línguas antigas, à exceção do latim, ele usou uma edição antiga publicada por Walton para ver onde as antigas versões em línguas como o siríaco e o copta diferiam do grego.

Com base nesse intenso esforço de trinta anos para acumular materiais, Mill publicou seu texto com aparato crítico, no qual indicava lugares de variação entre todos os materiais subsistentes a que teve acesso. Para abalo e assombro de muitos de seus leitores, o aparato crítico de Mill isolava cerca de trinta mil lugares de variação entre os testemunhos subsistentes, trinta mil lugares onde manuscritos diversos, citações patrísticas (dos pais da Igreja) e versões liam de modo diferente passagens do Novo Testamento.

Mill não foi exaustivo em sua apresentação dos dados que coligiu. Na verdade, encontrara muito mais que trinta mil lugares de variação.

Ele não citou tudo o que descobrira, deixando de lado variações como as que envolvem mudanças da ordem dos termos na frase. Também deixou de lado os lugares que notou serem capazes de afastar o público leitor da complacência na qual se encontrava, baseada na constante republicação do *Textus Receptus* e na suposição de que se tinha no TR o grego "original" do Novo Testamento. Atualmente, o *status* de texto original foi lançado em aberta disputa. Se alguém não sabe quais são as palavras originais do Novo Testamento grego, como pode usar tais palavras para decidir qual o ensinamento e doutrina cristãos corretos?

A controvérsia criada pelo aparato crítico de Mill

O impacto da publicação de Mill foi imediatamente sentido, embora ele mesmo não tenha vivido para ver o drama se desenrolar. Ele morreu, vítima de derrame, apenas a duas semanas de sua grande obra ser publicada. Apesar disso, sua morte repentina (atribuída por um observador ao fato de Mill "ter bebido café demais"!) não impediu os detratores de partirem para o ataque. O ataque mais mordaz veio três anos mais tarde, em um volume bastante erudito de um controversista chamado Daniel Whitby, que, em 1770, publicou um conjunto de notas sobre a interpretação do Novo Testamento, ao qual acrescentou um apêndice de cem páginas, no qual examinava, em pormenor, as variantes citadas por Mill em seu aparato. Whitby era um teólogo protestante conservador, cuja visão básica era a de que ainda que Deus não tivesse evitado que os erros grassassem nas cópias que os copistas fizeram do Novo Testamento, ele nunca permitiria que o texto se tornasse tão corrompido (isto é, alterado) a ponto de não poder atingir adequadamente sua intenção e desígnio divinos. Por isso, ele

lamenta: “Portanto, ofende-me e me aborrece ter encontrado tanta coisa nos prolegômenos de Mill que parece capaz de trazer insegurança ao padrão da fé, ou pelo menos dar a outros muitos bons motivos para duvidar”.[10]

Whitby chega a sugerir que os pesquisadores católicos romanos — aos quais chama “os papistas” — ficariam todos muito felizes se passassem a poder provar, com base na insegurança dos fundamentos do texto grego do Novo Testamento, que as Escrituras não eram autoridade suficiente para a fé — isto é, que a autoridade da igreja é superior. Nas palavras dele: “Morinus [um pesquisador católico] defende a depreciação do Texto Grego, o que tornaria a autoridade do Texto Grego incerta a partir da multiplicidade de variantes que ele encontrou no Testamento grego de R. Stephens [Stephanus]; que vitória não alcançarão então os papistas sobre o mesmo texto quando virem as variantes quadruplicadas por Mill, depois do tanto que ele suou em trinta anos de trabalho?”[11] Whitby segue argumentando que, de fato, o texto do Novo Testamento é seguro, dado que raramente alguma variante citada por Mill diz respeito a um artigo de fé ou a uma questão de conduta e afirma que a grande maioria das variantes de Mill não tem declaração de autenticidade.

Whitby parecia querer que sua refutação provocasse efeito sem que ninguém realmente a lesse, porque se tratava de cem páginas túrgidas, densas, desagradáveis, de argumentação cerrada, que tenta chegar ao objetivo simplesmente pela massa acumulada de sua refutação.

A defesa de Whitby bem que poderia ter atingido o objetivo se não tivesse passado a ser usada por aqueles que usavam as trinta mil passagens de variação de Mill exatamente para o propósito que Whitby temia, para defender que não se podia confiar no texto da Escritura porque ele era, em si, muito incerto. Destaque entre aqueles que defendiam essa posição teve o deísta inglês Anthony Collins, amigo e seguidor de John Locke, que, em 1713, escreveu um panfleto intitulado *Reply to a Treatise of Free Thinking* (Discurso sobre o livre-

pensamento). A obra era um produto típico do pensamento deísta de inícios do século XVIII: defendia a primazia da lógica e da demonstração sobre a revelação (presente, por exemplo, na Bíblia) e a possibilidade do milagre. Na seção 2 da obra, que trata de "questões religiosas", Collins observa, em meio a muitas outras coisas, que até mesmo o clero cristão (isto é, Mill) "reconheceu e trabalhou para provar que o Texto da Escritura é precário", fazendo referência às trinta mil variantes de Mill.

O panfleto de Collins, que se tornou muito lido e exerceu grande influência, provocou certo número de respostas pontuais, muitas delas obtusas e penosas, algumas outras eruditas e indignadas. Compreensivelmente, seu mais significativo resultado foi ter envolvido na disputa um especialista de grande reputação internacional, o mestre do Trinity College, de Cambridge, Richard Bentley. Bentley é renomado por sua obra sobre autores clássicos como Homero, Horácio e Terêncio. Em uma réplica tanto a Whitby como a Collins, escrita sob o pseudônimo de Filelêutero Lipsiense (que significa algo como "o amante da liberdade que vem de Leipzig [Lípsia]" — uma alusão óbvia ao apelo de Collins ao "livre-pensamento"), Bentley chama a atenção para o ponto óbvio de que as variantes que Mill acumulou não tornariam inseguros os fundamentos da fé protestante, visto que tais variantes existiam mesmo antes de Mill tê-las notado. Ele não as inventou; apenas chamou a atenção sobre elas.

> [S]*e formos dar crédito não apenas a esse douto Autor* [Collins], *mas a um Doutor, por própria conta, ainda mais douto* [Whitby], *Ele* [Mill] *labutou todo esse tempo, para provar que o Texto das Escrituras é precário... Mas exatamente contra que seu Whitbyus tanto ataca e grita? A Labuta do Doutor, diz ele, torna todo o texto precário; e expõe tanto a Reforma aos Papistas, como a própria Religião aos Ateístas. Deus nos livre! Esperamos coisas*

melhores. Certamente essas Leituras Variantes existiam antes em vários Exemplares; Dr. Mill não as fez e cunhou, apenas as exibiu a nossa Visão. Se, portanto, a Religião era verdadeira antes, mesmo com a existência de tais Leituras Variantes, ela continuará a ser verdadeira e, consequentemente, ainda estará a salvo, embora todos as vejam. Contemos com isso; nenhuma Verdade, nenhuma matéria de Costume convenientemente exposta pode chegar a subverter a verdadeira Religião.[12]

Bentley, um especialista nas tradições textuais dos clássicos, continua, explicando que é claro que se pode esperar encontrar uma multiplicidade de variantes textuais sempre que se descobre um grande número de manuscritos. Se houvesse apenas um manuscrito de uma obra, não haveria variantes textuais. Contudo, assim que um segundo manuscrito é localizado, ele diferirá do primeiro em várias passagens. Isso, porém, não é ruim, visto que as versões variantes mostrarão onde o primeiro manuscrito preservou um erro. Acrescente um terceiro manuscrito, e você encontrará versões variantes adicionais, mas também passagens adicionais, como resultado, onde o texto original é preservado (isto é, onde os dois primeiros manuscritos concordam em um erro). E assim por diante — quanto mais manuscritos forem descobertos, mais versões variantes; mas também quanto mais semelhanças forem descobertas entre essas versões variantes, mais provável será alguém descobrir o texto original. Portanto, as trinta mil variantes descobertas por Mill não depreciam a integridade do Novo Testamento; elas simplesmente fornecem os dados de que os pesquisadores necessitam para trabalhar no estabelecimento do texto, um texto que é muito mais amplamente documentado do que qualquer outro do mundo antigo.

Como veremos no próximo capítulo, essa controvérsia gerada pela publicação de Mill, por fim, levará Bentley a dedicar todas as suas

poderosas habilidades intelectuais ao problema do estabelecimento do mais antigo texto do Novo Testamento ao qual se pode ter acesso. Mas antes de nos embrenhar nessa discussão, talvez devamos dar um passo atrás e examinar onde nos situamos hoje com relação à espantosa descoberta de Mill de trinta mil variantes na tradição manuscrita do Novo Testamento.

Nossa situação atual

Enquanto Mill tomou conhecimento ou examinou cerca de cem manuscritos gregos para descobrir suas trinta mil variantes, hoje temos conhecimento de muitas, muitas mais. Os últimos cálculos indicam que mais de cinco mil e setecentos manuscritos gregos foram descobertos e catalogados. É quinhentas e setenta vezes mais do que os cem manuscritos que Mill conhecia em 1707. Esses cinco mil e setecentos incluem de tudo, desde o menor dos fragmentos de manuscritos — do tamanho de um cartão de crédito — até produções bem maiores e excelentes, preservadas em sua totalidade. Alguns deles contêm apenas um livro do Novo Testamento; outros contêm uma pequena coleção (por exemplo, os quatro Evangelhos ou as cartas de Paulo); poucos são os que contêm o Novo Testamento inteiro.[13] Por outro lado, há muitos manuscritos das várias versões (traduções) primitivas do Novo Testamento.

Esses manuscritos se distribuem no tempo do início do século II (um fragmento pequeno chamado P^{52}, que registra vários versículos de João 18) até o século XVI.[14] O tamanho deles varia muito: alguns são pequenas cópias que caberiam na palma da mão, como uma cópia copta do Evangelho de Mateus, chamada códice Scheide, que mede 11x13,7 centímetros; outros são cópias muito maiores e

impressionantes, dentre as quais podemos citar o já mencionado Códice Sinaítico, que mede 38,1x34,2 centímetros e ocupa um bom espaço quando completamente aberto. Alguns desses manuscritos são baratos, cópias produzidas às pressas; alguns chegam até a ser copiados em páginas usadas (quando um documento foi apagado e o texto do Novo Testamento foi escrito por sobre as páginas apagadas); outros são cópias magníficas e caras, incluindo algumas escritas em pergaminhos púrpura com tinta de prata ou de ouro.

Em geral, os pesquisadores falam de quatro tipos de manuscritos gregos: [15]

a) Os mais antigos são os manuscritos *papyrus*, escritos em material manufaturado do junco de papiro, um material de escrita valorizado, mas barato e eficiente no mundo antigo; eles datam de uma época que vai do século II ao século VII.

b) Os manuscritos *unciais* (caixa alta) são feitos de pergaminho (pele de animais, às vezes, chamado de velino), cujo nome vem das letras grandes, semelhantes a nossas maiúsculas, que eram usadas; eles datam, em sua maioria, de uma época que vai do século IV ao século IX.

c) Manuscritos *minúsculos* (caixa baixa) também são feitos em pergaminho, mas são escritos em letras menores, frequentemente combinadas (sem que a pena seja levantada da página) com algo que se assemelha ao equivalente grego da escrita cursiva; esses datam do século IX em diante.

d) *Lecionários* geralmente se apresentam em forma minúscula, mas em vez de consistir em livros do Novo Testamento, contêm, numa ordem estabelecida, "leituras" tiradas do Novo Testamento para serem usadas semanalmente na igreja ou em cada dia santo (como os lecionários usados hoje nas igrejas).

Além desses manuscritos gregos, temos conhecimento de cerca de dez mil manuscritos da Vulgata latina, sem falar nos manuscritos de outras versões, como a Siríaca, a Copta, a Armênia, a Vétero-georgiana, a da igreja Eslava, e assim por diante (lembremos que Mill só teve acesso a poucas das versões antigas e apenas por meio de suas traduções latinas). Em acréscimo, temos os escritos de pais da Igreja como Clemente de Alexandria, Orígenes e Atanásio, entre os gregos; Tertuliano, Jerônimo e Agostinho, entre os latinos — todos com citações dos textos do Novo Testamento em muitas passagens, o que possibilita reconstituir o que devem ter sido os manuscritos (atualmente perdidos em sua maioria) que utilizavam.

Com tamanha profusão de indícios, qual será o total de variantes atualmente conhecidas? Os pesquisadores fazem estimativas muito discordantes — alguns falam de duzentas mil variantes conhecidas, outros de trezentas mil, alguns falam de quatrocentas mil, ou mais! Mas não se tem certeza, porque, apesar dos impressionantes avanços da informática, ainda não houve quem fosse capaz de contar todas. Talvez, como eu já disse, seja melhor falar em termos comparativos. Há mais variações entre os nossos manuscritos que palavras no Novo Testamento.

Tipos de mudanças em nossos manuscritos

Se é problemático falar da quantidade de mudanças que ainda persistem, que dizer dos tipos de mudanças encontradas nesses manuscritos? Geralmente, os pesquisadores hoje distinguem mudanças que parecem ter sido inseridas acidentalmente por causa de erros dos copistas e alterações intencionalmente feitas, com premeditação. Essas não são, evidentemente, fronteiras inflexíveis e fixas, mas mesmo

assim parecem ser bem apropriadas: qualquer pessoa pode compreender que um copista, sem perceber, deixou de fora uma palavra enquanto copiava um texto (uma mudança acidental), mas é difícil compreender como os doze últimos versículos de Marcos poderiam ser acrescentados por causa de um escorregão da pena.

Por isso, parece bastante proveitoso encerrar este capítulo com alguns exemplos desses dois tipos de mudança. Começarei indicando alguns tipos de variantes "acidentais".

Mudanças acidentais

Deslizamentos acidentais da pena[16] eram, sem dúvida, potencializados pelo fato de os manuscritos gregos serem todos redigidos em *scriptuo continua* — sem pontuação, na maioria dos casos, ou até mesmo sem espaço entre as palavras. Isso significa que palavras muito semelhantes entre si eram frequentemente tomadas uma pela outra. Por exemplo, em 1Coríntios 5:8, Paulo diz a seus leitores que eles deviam tomar parte do Cristo, o cordeiro pascal, e que não deviam comer o "fermento velho, o fermento de maldade e de perversidade". A última palavra, perversidade, em grego é *poneras*, que, como se pode ver, é muito semelhante ao termo grego para "imoralidade sexual", *porneias*. A diferença de sentido pode não ser lá muito grande, mas o chocante é que em alguns manuscritos subsistentes Paulo exorta explicitamente não contra a perversidade em geral, mas contra o vício sexual em particular.

Esse tipo de erro de ortografia se tornou ainda mais constante pelo fato de os copistas às vezes abreviarem determinadas palavras para ganhar tempo ou espaço. A palavra grega para "e", por exemplo, é *kai*, e alguns copistas simplesmente escreviam a letra inicial, k, com um tipo de perninha no fim para indicar que se tratava de uma

abreviação. Outras abreviações muito comuns envolviam o que os pesquisadores chamaram de *nomina sacra* (nomes sagrados), um grupo de palavras como *Deus, Cristo, Senhor, Jesus* e *Espírito*, que vinham abreviadas ou porque ocorriam muito frequentemente ou para mostrar que elas deviam ser objeto de atenção especial. Por vezes, essas várias abreviaturas levavam copistas posteriores a uma espécie de confusão, porque eles confundiam uma com outra ou tomavam uma abreviatura por uma palavra inteira. Por exemplo, em Romanos 12:11, Paulo exorta seu leitor a "servir ao Senhor". Mas a palavra Senhor, *kuriow*, geralmente era abreviada nos manuscritos como *kw* (com uma linha em cima), o que levou alguns copistas antigos a entendê-la como abreviatura de *kairw*, que significa "tempo". Desse modo, nesses manuscritos, Paulo exorta seus leitores a "servirem ao tempo".

De modo semelhante, em 1 Coríntios 12:13, Paulo mostra que todos foram, em Cristo, "batizados em um só corpo" e todos "beberam de um só Espírito". A palavra *Espírito* (*pneuma*) fora abreviada como *pma*, que também poderia ser — e foi — mal-entendida por alguns copistas como o termo grego para "bebida" (poma); desse modo, Paulo surge nesse texto indicando que todos "beberam da mesma bebida".

Um tipo muito comum de erro nos manuscritos gregos ocorria quando duas linhas do texto que se estava copiando acabavam com as mesmas letras ou as mesmas palavras. Um copista copiava a primeira linha do texto e depois, quando seu olho voltava para a página, caía nas mesmas palavras, mas na linha de baixo, em vez de cair na linha que acabara de copiar; ele continuava a copiar dali e, como resultado disso, saltava as palavras ou linhas do trecho que ignorara. Esse tipo de erro é chamado de *periblesis* (um "pulo do olho") provocado por *homoeoteleuton* (os "mesmos fins"). Digo a meus alunos que eles só podem dizer que passaram pelo ensino superior quando puderem falar inteligentemente sobre *periblesis* provocadas por *homoeoteleuton*.

O texto de Lucas 12:8-9 é um bom exemplo de como isso funciona. O texto é o seguinte:

> [8]*Todo aquele que me confessa diante dos humanos, o filho do homem confessará perante os anjos de Deus*
> [9]*Mas todo aquele que me nega diante dos humanos serão negados perante os anjos de Deus.*

Nosso mais antigo papiro manuscrito da passagem deixa de fora todo o versículo 9; e não é difícil perceber como o erro foi cometido. O copista copiou as palavras "perante os anjos de Deus" no versículo 8 e quando seu olho voltou à página, caiu sobre as mesmas palavras do versículo 9 e pensou que fossem as palavras que acabara de copiar — dessa forma, ele avançou para copiar o versículo 10, deixando de fora o versículo 9 inteiro.

Em algumas ocasiões, esse tipo de erro pode ter consequências ainda mais desastrosas para o sentido de um texto. Em João 17:15, por exemplo, Jesus diz em sua oração a Deus acerca de seus seguidores:

> *Não peço que os guardeis do mundo, mas que os guardeis do maligno.*

Em um de nossos melhores manuscritos (o Códice Vaticano, do século IV), as palavras "mundo… do" estão omitidas, de modo a fazer Jesus enunciar a infeliz oração "não peço que os guardeis do maligno"!

Por vezes, erros acidentais são cometidos não porque as palavras pareçam semelhantes, mas porque soam semelhantes. Isso deve ter acontecido, por exemplo, quando um copista copiava um texto que

lhe estivesse sendo ditado — quando um copista lia um manuscrito e um ou mais copistas copiavam as palavras em novos manuscritos, como às vezes acontecia nos *scriptoria* posteriores ao século IV. Se duas palavras eram homófonas, o copista que estivesse copiando podia, sem perceber, optar pela palavra errada em sua cópia, especialmente se ela fizesse sentido [errado]. Isso parece ter ocorrido, por exemplo, em Apocalipse 1:5, onde o autor ora àquele que "nos livrou de nossos pecados". O termo grego para "livrou" (*lusanti*) soa exatamente como o termo para "lavou" (*lousanti*). Portanto, não é de surpreender que em certo número de manuscritos medievais o autor ore àquele que "nos lavou de nossos pecados".

Temos outro exemplo na carta de Paulo aos Romanos, onde Paulo afirma que "visto que fomos justificados pela fé, temos paz com Deus" (Romanos 5:1). Mas foi isso mesmo o que ele disse? O termo grego para "temos paz", uma afirmação de fato, soa exatamente como o termo para "permita-nos ter a paz", uma exortação. Por isso, em expressivo número de manuscritos, incluindo alguns dos mais antigos, Paulo não afirma que ele e seus seguidores têm paz com Deus, ele incita a si e aos outros a buscar a paz. Essa é uma passagem cujo sentido correto os pesquisadores textuais têm dificuldade em decidir.[17]

Em outros casos, há menos ambiguidade, porque a mudança textual, mesmo sendo compreensível, realmente não faz sentido. Isso acontece muito, quase sempre por uma ou outra das razões que vimos discutindo. Exemplo disso é João 5:39, onde Jesus diz a seus adversários para "perscrutar as Escrituras… porque elas dão testemunho de mim". Em um manuscrito antigo, o verbo final foi mudado para outro que soa parecido, mas que não faz sentido algum no contexto. Nesse manuscrito, Jesus fala para "perscrutar as Escrituras… porque elas estão pecando contra mim!" Um segundo exemplo vem do livro do Apocalipse, quando o profeta tem uma visão do trono de Deus, em torno do qual "havia um arco-íris que parecia uma esmeralda" (4:3). Em alguns de nossos manuscritos primitivos,

há uma mudança pela qual, por mais estranho que pareça, é dito que em torno do trono "havia sacerdotes que pareciam uma esmeralda!"

Dentre os muitos milhares de erros acidentais introduzidos em nossos manuscritos, provavelmente o mais esquisito seja o que ocorre em um minúsculo dos quatro Evangelhos oficialmente numerado como o 109, produzido no século IV.[18] Seu erro peculiar ocorre em Lucas, capítulo 3, na narrativa da genealogia de Jesus. O copista estava, claramente, copiando um manuscrito que trazia a genealogia em duas colunas. Por algum motivo, ele não copiou uma coluna por vez, mas foi copiando de uma e de outra. Como resultado, os nomes da genealogia são jogados desordenadamente, com muitas pessoas sendo classificadas como filhas do pai errado. Pior ainda, a segunda coluna do texto que o copista estava copiando não tinha muitas linhas, nem mesmo a primeira, de modo que, na cópia que o copista fez, o pai da raça humana (isto é, o último nome mencionado) não é Deus, mas uma israelita chamado Fares; e o próprio Deus aparece como sendo filho de um homem chamado Aram!

Mudanças intencionais

De certo modo, as mudanças que vimos antes são mais fáceis de localizar e de eliminar quando se está tentando estabelecer a forma mais primitiva do texto. Mudanças intencionais tendem a ser um pouco mais difíceis. Exatamente porque (evidentemente) feitas de propósito, essas mudanças tendem a fazer sentido. E dado que fazem sentido, sempre haverá críticos que defendem que elas fazem o melhor sentido — ou seja, são originais. E não se trata de uma disputa entre pesquisadores que acham que o texto foi alterado e outros que acham que não foi. Todos sabem que o texto foi mudado; a verdadeira questão é qual variante representa a alteração e qual representa a

forma mais primitiva do texto a que se pode remontar. É aqui que os pesquisadores, por vezes, não chegam a acordo.

Em um notável número de ocasiões — na realidade, na maioria delas —, os pesquisadores discordam abertamente. Talvez nos seja útil examinar uma série de tipos de mudanças intencionais que se pode encontrar em nossos manuscritos, visto que elas podem nos dar as razões pelas quais os copistas fizeram as alterações.

Em algumas ocasiões, os copistas mudaram seus textos porque pensavam que eles continham um erro factual. Esse parece ser o caso do iniciozinho de Marcos, onde o autor introduz seu Evangelho dizendo: "Assim como está escrito em Isaías, o profeta, 'eis que estou enviando um mensageiro diante de vossa face... Aplaineis os vossos caminhos'". O problema é que o início da citação não é de Isaías. Ela representa uma combinação de uma passagem de Êxodo 23:20 e uma de Malaquias 3:1. Os copistas, reconhecendo a dificuldade, mudaram o texto, levando-o a dizer: "Assim como está escrito *nos profetas*...". E assim deixava de existir o problema de atribuição equivocada da citação. Mas há pouca razão para duvidar do que Marcos escreveu originalmente: a atribuição a Isaías é encontrada em nossos mais primitivos e melhores manuscritos.

Há ocorrências em que o "erro" que o copista tentou corrigir era não factual, mas de interpretação. Um célebre exemplo provém de Mateus 24:36, onde Jesus está predizendo o fim dos tempos e diz que "acerca daquele dia e hora, ninguém sabe — nem os anjos nos céus, nem mesmo o Filho, só o Pai". Os copistas acharam essa passagem difícil: o Filho de Deus, o próprio Jesus, não sabe quando virá o fim? Como pode ser isso? Ele não é onisciente? Para resolver o problema, alguns copistas simplesmente modificaram o texto, eliminando as palavras "nem mesmo o Filho". Afinal, os anjos podem ser ignorantes. O Filho de Deus, jamais.[19]

Em outros casos, os copistas mudaram o texto não porque achassem que ele continha um erro, mas porque queriam prevenir um

mal-entendimento dele. Exemplo disso é Mateus 17:12-13, onde Jesus identifica João Batista como Elias, o profeta que viria no fim dos tempos:

> *"Eu vos digo que Elias já veio, e eles não o reconheceram, mas fizeram a ele tudo o que quiseram. Assim também o Filho do Homem vai sofrer por eles." Então os discípulos compreenderam que ele estava lhes falando de João Batista.*

O problema latente é que, a depender da leitura, o texto poderia ser interpretado como dizendo não que João Batista era Elias, mas o Filho do Homem. Os copistas sabiam perfeitamente que esse não era o caso. Por isso, alguns deles deram novo arranjo ao texto, passando a frase "os discípulos compreenderam que ele estava lhes falando de João Batista" para antes da afirmativa sobre o Filho do Homem.

Às vezes, os copistas mudavam o texto por razões mais patentemente teológicas, para se assegurar de que o texto não seria usado por "hereges", ou para garantir que ele diria o que os copistas supunham que ele tinha de dizer. Há numerosos casos desse tipo de mudança, que examinaremos mais detidamente em um capítulo posterior. Por enquanto, indicarei simplesmente alguns rápidos exemplos.

No século II, havia cristãos que acreditavam firmemente que a salvação trazida por Cristo era algo de completamente novo, superior a tudo o mais que o mundo tivesse um dia visto e certamente superior à religião do judaísmo, da qual emergira o cristianismo. Alguns cristãos chegaram até mesmo a insistir que o judaísmo, a velha religião dos judeus, fora completamente superada pelo aparecimento de Cristo. Para alguns copistas dessa crença, a parábola que Jesus conta sobre o vinho novo em odres velhos poderia parecer problemática.

> *Ninguém põe vinho novo em odres velhos... Mas o vinho novo deve ser posto em odres novos. E nenhum daqueles que beber do vinho velho desejará o novo, porque diz: "O velho é melhor"* (Lucas 5:38-39).

Como poderia Jesus ter indicado que o velho é melhor que o novo? Não é a salvação que ele traz superior a tudo o que o judaísmo (ou qualquer outra religião) tinha a oferecer? Os copistas que consideraram o dito perturbador simplesmente eliminaram a última sentença, de modo que Jesus já não dizia nada acerca do velho ser melhor que o novo.

Por vezes, os copistas alteraram o próprio texto para garantir que a doutrina que defendiam fosse devidamente priorizada. Podemos ver isso, por exemplo, no relato da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus, que começa com o pai dos judeus, Abraão, e traça a ascendência de Jesus de pai para filho, em sentido decrescente, até "Jacó, que era o pai de José, o esposo de Maria, de quem nasceu Jesus, que é chamado o Cristo" (Mateus 1:16). Pelo que se depreende, a genealogia já trata Jesus como um caso excepcional, visto que não se diz ser ele "filho de José". Para alguns copistas, contudo, isso ainda não era suficiente. Por isso, eles mudaram o texto, que passou a dizer: "Jacó, que era o pai de José, com o qual tendo contraído noivado a Virgem Maria, deu à luz Jesus, que é chamado o Cristo". Desse modo, José não é nem mesmo chamado esposo de Maria, mas apenas seu noivo, e dela se afirma claramente que é uma virgem — ponto importantíssimo para muitos dos copistas primitivos!

Houve ocasiões em que os copistas modificaram seus textos não por causa da teologia, mas por razões litúrgicas. Visto que a tradição ascética se firmou no cristianismo primitivo, não é de surpreender que ela também tenha impacto sobre as mudanças que os copistas impunham ao texto. Por exemplo, em Marcos 9, quando Jesus

expulsa um demônio que seus discípulos tinham sido incapazes de fazer se mexer, ele lhes diz: “Esse tipo só sai por meio da oração” (Marcos 9:29). Copistas posteriores fizeram o acréscimo apropriado, na perspectiva de suas próprias práticas, de modo que agora Jesus ensina: “Esse tipo só sai por meio da oração e do jejum”.

Uma das mais célebres alterações litúrgicas do texto se encontra na versão de Lucas do Pai-nosso. A oração também se encontra em Mateus, naturalmente, e é essa forma mateana, mais extensa, que era, e é, mais familiar aos cristãos.[20] Em comparação, a versão de Lucas soa desesperadamente truncada:

> *Pai, santificado seja vosso nome. Venha o vosso Reino. Dai-nos, cada dia, nosso pão cotidiano. E perdoai nossos pecados, assim como nós perdoamos os nossos devedores. E não nos leveis à tentação* (Lucas 11:2-4).

Os copistas resolveram o problema da versão abreviada de Lucas acrescentando as petições conhecidas da passagem paralela em Mateus 6:9-13, de modo que agora, como em Mateus, a oração diz:

> *Pai nosso que estais nos céus, santificado seja vosso nome. Venha o vosso reino e seja feita a vossa vontade, na terra como no céu. Dai-nos, cada dia, nosso pão cotidiano. E perdoai nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores. E não nos leveis à tentação, mas livrai-nos do maligno.*

A tendência dos copistas a “harmonizar” passagens nos Evangelhos está por toda parte. Onde quer que a mesma narrativa seja contada em Evangelhos diferentes, um copista ou outro parece surgir

para assegurar que os relatos estejam em perfeita harmonia, eliminando diferenças a golpes de pena.

Às vezes, os copistas eram influenciados não por passagens paralelas, mas por tradições orais sobre Jesus e por tradições sobre ele que eram contadas e que circulavam à época. Já vimos isso em grandes casos, no episódio da mulher flagrada em adultério e no dos últimos doze versículos de Marcos. Em casos menores, também podemos ver como as tradições orais afetaram os textos escritos dos Evangelhos. Um exemplo notável é a memorável narrativa de João 5: Jesus curando um paralítico às margens do tanque de Bethesda. É-nos dito no início da narrativa que muitas pessoas — paralíticos, cegos, coxos e inválidos — jaziam à beira do tanque e que Jesus escolheu um homem, que ali estava havia trinta e oito anos esperando para ser curado. Quando Jesus pergunta ao homem se gostaria de ser curado, o homem responde que não há ninguém que possa jogá-lo do tanque, de modo que "quando a água se agita" alguém sempre chega à água antes dele.

Em nossos mais antigos e melhores manuscritos, não há explicação de por que esse homem *queria* entrar do tanque assim que as águas se agitassem, mas a tradição oral corrigiu a falha com um acréscimo aos versículos 3-4 encontrado em nossos manuscritos posteriores. Ali, é dito que "um anjo, de tempos em tempos, descia ao tanque e agitava a água; e o primeiro que descesse depois que a água fosse agitada seria curado".[21] Um toque de beleza em uma história já bastante intrigante.

Conclusão

Poderíamos ficar por quase todo o sempre falando de passagens específicas nas quais os textos do Novo Testamento vieram a ser

alterados, seja acidental ou intencionalmente. Como eu disse, os exemplos se contam não às centenas, mas aos milhares. Os que foram dados são suficientes para demonstrar o ponto geral, contudo: há muitas diferenças entre nossos manuscritos, diferenças criadas por copistas que reproduziam seus textos sagrados. Nos primeiros séculos cristãos, os copistas eram amadores e, como tais, mais inclinados a alterar os textos que copiavam — ou mais propensos a alterá-los acidentalmente — que os copistas dos períodos posteriores, que, a partir do século IV, começaram a ser profissionais.

É importante ver que tipos de mudança, tanto acidentais como intencionais, os copistas foram capazes de fazer, porque, a partir daí, fica mais fácil delimitar as mudanças e eliminar parte do esforço de adivinhação implicado na tentativa de determinar qual forma do texto representa uma alteração e qual representa sua forma primitiva. Também é importante ver como os pesquisadores modernos projetaram métodos para fazer esse tipo de determinação. No próximo capítulo, traçaremos as linhas dessa história, a começar do tempo de John Mill e vindo até a atualidade, vendo que métodos foram desenvolvidos para a reconstrução do texto do Novo Testamento e para o reconhecimento das formas para as quais ele foi mudado em seu processo de transmissão.

A última página do Evangelho de João no famoso Códice Sinaítico, encontrado no século XIX pelo resoluto descobridor de manuscritos, Tischendorf, no mosteiro de Santa Catarina, no Monte Sinai.

Notas

* Em uma abadia ou mosteiro, uma sala destinada à escrita ou à cópia de manuscritos. Um *scriptorium* (plural *scriptoria*) é uma sala onde se fazem cópias à mão de manuscritos, geralmente ao lado de uma biblioteca. Os *scriptoria* são uma instituição tipicamente cristã. Nos mosteiros, o *scriptorium* era uma sala, raramente um edifício, utilizado para a cópia profissional de manuscritos. O diretor de um *scriptorium* monástico era o *armarius*, que providenciava material de trabalho para os copistas e coordenava o processo. Rubricas e iluminuras eram acrescentadas às cópias por outro tipo de especialistas. [N. do T.]

1. Para minha acepção do termo *copista profissional,* ver nota 8 do capítulo 2.

2. Hoje, Eusébio é largamente conhecido como o sacerdote da história eclesiástica por causa de seu relato em dez volumes dos primeiros trezentos anos da igreja.

3. Para uma discussão sobre a inexistência de indícios de *scriptoria* nos primeiros séculos, ver: HAINES-EITZEN, Kim. *Guardians of Letters*, op. cit., p. 89-91.

4. Para um panorama dessas antigas “versões” (isto é, traduções) do Novo Testamento, ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., cap. 2, seção 2.

5. Para as versões latinas do Novo Testamento, incluindo a obra de Jerônimo, ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., cap. 2, seção 2.

6. Para maiores informações sobre essa e outras edições impressas discutidas nas páginas seguintes, ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., cap. 3.

7. Ver, especialmente, o relato informativo em: TREGELLES, Samuel P. *An Account of the Printed Text of the Greek New Testament*. Londres: Samuel Bagster & Sons, 1854. p. 3-11.

8. Em latim: “*Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil imutatum aut corruptum damus*”.

9. Ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., cap. 3, seção 2.

10. Ênfase de Whitby, apud FOX, Adam. *John Mill and Richard Bentley: a Study of Textual Criticism of the New Testament, 1675-1729*. Oxford: Blackwell, 1954. p. 106.

11. Ibidem, p. 106.

12. LIPSIENSIS, Phileleutherus. *Remarks upon a Late Discourse of Free Thinking*. 7. ed. Londres: W. Thurbourn, 1737. p. 93-94.

13. Meu amigo, Michael Holmes, chama minha atenção para o fato de que, das sete mil cópias da Bíblia grega (tanto o Novo Testamento grego quanto o Antigo Testamento grego), menos de dez, ao que saibamos, ainda contêm a Bíblia *inteira*, o Antigo e o Novo Testamentos. Desses dez, todos agora têm falhas (páginas faltando aqui e acolá); e só quatro deles são anteriores ao século X.

14. Manuscritos — cópias à mão — continuaram a ser feitos depois da invenção da imprensa, do mesmo modo como algumas pessoas continuam a usar máquinas datilográficas hoje, mesmo com todos os processadores de texto disponíveis.

15. Veremos que as quatro categorias de manuscritos não seguem os mesmos princípios. Os papiros são escritos em escrita uncial, assim como os unciais, mas em uma superfície de escrita distinta; os minúsculos são escritos no mesmo tipo de superfície dos unciais (pergaminho), mas em um tipo de escrita diferente.

16. Para mais exemplos de mudanças acidentais, ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., cap. 7, seção 1.

17. Quem tiver interesse em ver como os pesquisadores debatem acerca das virtudes de uma leitura ou de outra deve ver: METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary*, op. cit.

18. Devo esse exemplo, assim como vários dos exemplos anteriores, a Bruce M. Metzger. Ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., p. 259.

19. Para aprofundar a discussão dessa variante, ver p. 213-214.

20. Para uma discussão mais completa das variantes nas tradições do Pai-nosso, ver: PARKER, David C. *Living Text of the Gospels*, op. cit., p. 49-74.

21. Há várias variantes textuais entre os testemunhos que atestam essa forma mais longa da passagem.

4

A BUSCA DAS ORIGENS

Métodos e descobertas

Como vimos, bem antes de Mill publicar a sua edição do Novo Testamento grego, com a anotação dos trinta mil lugares de variações entre os testemunhos subsistentes, alguns (poucos) pesquisadores reconheceram que havia um problema com o texto do Novo Testamento. Já no século II, o crítico pagão Celso afirmava que os cristãos mudavam o texto a bel-prazer, como se estivessem embriagados numa rodada de bebida; seu adversário, Orígenes, fala do "grande" número de diferenças entre os manuscritos dos Evangelhos; mais de cem anos depois, o papa Dâmaso estava tão preocupado com as variedades dos manuscritos latinos que encarregou Jerônimo de produzir uma tradução-padrão; e o próprio Jerônimo teve de comparar numerosas cópias do texto, em latim e grego, para decidir qual texto ele pensava ter sido originalmente redigido pelos autores. Contudo, o problema segue latente durante toda a Idade Média e assim continua até o século XVII, quando Mill e outros começaram a enfrentá-lo com seriedade.[1] Enquanto Mill

compilava os dados para sua edição referencial de 1707, outro pesquisador vinha trabalhando com afinco no problema do texto do Novo Testamento; esse pesquisador não era inglês, era francês e não era protestante, mas católico. Além disso, sua perspectiva era exatamente aquela que muitos protestantes ingleses temiam que resultaria de uma rigorosa análise do texto do Novo Testamento, a saber, que as distintas variações na tradição mostravam que a fé cristã não precisava se basear exclusivamente na Escritura (a doutrina da Reforma Protestante da *sola scriptura*), dado que o texto era instável e não de todo confiável. Em vez disso, de acordo com sua perspectiva, os católicos estavam certos ao defender que a fé requeria a tradição apostólica preservada na igreja (católica). O autor francês que desenvolveu esses pensamentos em uma série de importantes publicações foi Richard Simon (1638-1712).

Richard Simon

Embora Simon fosse principalmente um hebraísta, ele trabalhou na tradição textual tanto do Antigo como do Novo Testamento. Seu magistral estudo, *Uma história crítica do texto do Novo Testamento*, foi publicado em 1689, enquanto Mill ainda estava labutando para descobrir variantes na tradição textual. Mill teve acesso a essa obra. Na discussão de abertura de sua edição de 1707, reconhece sua erudição e importância para as pesquisas que estava desenvolvendo, mesmo discordando das conclusões teológicas a que ela chega.

O livro de Simon é dedicado não à descoberta de toda versão variante acessível, mas à discussão das diferenças textuais na tradição, em vista de mostrar a incerteza do texto em certas passagens e a defender, por vezes, a superioridade da Bíblia latina, tida ainda como

o texto oficial pelos teólogos católicos. Simon também conhece em profundidade os problemas textuais fundamentais. Ele discute longamente, por exemplo, vários daqueles que já examinamos antes: a mulher flagrada em adultério, os doze versículos finais de Marcos e o parêntese joanino (que afirma explicitamente a doutrina da Trindade). Ao longo de sua discussão, ele se dedica a mostrar que foi Jerônimo quem proveu a igreja de um texto que poderia ser usado como base da reflexão teológica. Ele diz no prefácio à parte I de sua obra:

> *São Jerônimo fez à Igreja não pequena Obra, ao Corrigir e Rever as antigas Cópias Latinas, segundo as mais estritas Regras da Crítica. É o que pretendemos demonstrar nesta obra, e que os mais antigos Exemplares Gregos do Novo Testamento não são os melhores, visto que eles se seguiram às Cópias Latinas e São Jerônimo os considerou degenerados a ponto de necessitarem de uma Alteração.*[2]

Isso está no núcleo de um argumento engenhoso, com o qual nos depararemos de novo: os mais antigos manuscritos gregos não são confiáveis porque são precisamente cópias degeneradas que Jerônimo teve de revisar com vistas a estabelecer o texto superior; as cópias gregas produzidas antes da época de Jerônimo e que ainda subsistem, mesmo sendo nossas cópias mais primitivas, não merecem confiança.

Apesar de toda a sua engenhosidade, o argumento nunca alcançou unanimidade entre os críticos textuais. Com efeito, trata-se de uma simples declaração de que os nossos mais antigos manuscritos subsistentes não merecem crédito, mas a revisão deles sim. Em que, então, Jerônimo fundamentou a revisão de seu texto? Nos manuscritos primitivos. Até ele confiava no registro primitivo do texto. Para que nós não repitamos o que seria um passo de gigante ao contrário — apesar da diversidade da tradição textual nos primeiros séculos.

De todo modo, dando sequência a seu caso, Simon defende que todos os manuscritos incorporam alterações textuais, especialmente os gregos (aqui devemos ter mais polêmica contra os “cismáticos gregos” da Igreja “verdadeira”).

Não haveria nessa época nenhuma Cópia, nem mesmo do Novo Testamento, seja Grega, Latina, Siríaca ou Arábica, que pudesse ser verdadeiramente chamada de autêntica, porque não existe nenhuma, em qualquer Língua em que tenha sido escrita, que esteja absolutamente isenta de Acréscimos. Devo também admitir que os Copistas Gregos tomaram grandes liberdades ao escrever suas Cópias, como o provaremos em outro lugar.[3]

A orientação teológica de Simon para poder fazer essas observações se esclarece no decorrer de seu longo tratado. A certa altura, ele pergunta retoricamente:

É possível... que Deus tenha dado a sua igreja Livros que lhe sirvam de Regra e que tenha, ao mesmo tempo, permitido que o primeiro Original desses Livros tenha se perdido desde o início da Religião Cristã?[4]

Obviamente, sua resposta é não. As Escrituras proveem fundamento para a fé, mas, em última instância, não são propriamente os livros que importam (dado que eles foram, afinal de contas, alterados com o tempo), mas a interpretação desses livros, tal qual se encontra na tradição apostólica transmitida por meio da igreja (católica).

> *Apesar de as Escrituras serem uma Regra segura sobre a qual nossa Fé se funda, essa Regra não é suficiente em si mesma; é necessário conhecer, além dela, o que são as Tradições Apostólicas; e nós só podemos aprendê-las das Igrejas Apostólicas, que preservaram o verdadeiro Sentido das Escrituras.*[5]

As conclusões antiprotestantes de Simon tornam-se ainda mais claras em outros de seus escritos. Por exemplo, em uma obra dedicada aos "principais comentadores do Novo Testamento", ele diz sem rodeios:

> *As grandes mudanças que ocorreram nos manuscritos da Bíblia... visto que os primeiros originais estavam perdidos, destroem completamente o princípio dos Protestantes... que consultam apenas os mesmos manuscritos da Bíblia na forma em que se apresentam hoje. Se a verdade da religião não estivesse viva na Igreja, não seria seguro procurá-la agora nos livros que foram submetidos a tantas mudanças e que em tantas matérias estiveram dependentes do arbítrio dos copistas.*[6]

Esse tipo de ataque intelectualmente vigoroso à forma protestante de compreender as Escrituras foi levado muito a sério nos ambientes acadêmicos. Quando a edição de Mill foi publicada, em 1707, os pesquisadores protestantes da Bíblia foram levados pela natureza dos materiais que ele apresentava a reconsiderar e a defender a sua própria compreensão da fé. Eles naturalmente não podiam simplesmente se desembaraçar da noção da *sola scriptura*. Para eles, as palavras da Bíblia continuavam a transmitir a autoridade do Verbo de Deus. Mas como entrar em acordo com a circunstância de que, em muitos casos, não sabemos quais eram essas palavras? Uma solução foi desenvolver

métodos de crítica textual que permitiriam aos pesquisadores modernos reconstruir os termos originais, de modo que o fundamento da fé pudesse, outra vez, provar-se seguro. Era essa a orientação teológica que estava por trás de todo o esforço feito, principalmente na Inglaterra e na Alemanha, de estabelecer métodos competentes e confiáveis para reconstruir as palavras originais do Novo Testamento a partir de suas muitas cópias coalhadas de erros que subsistiram.

Richard Bentley

Como vimos, Richard Bentley, o clássico pesquisador e mestre do Trinity College, Cambridge, voltou seu intelecto renomado para os problemas da tradição textual do Novo Testamento em resposta às reações negativas decorrentes da publicação do Novo Testamento grego de Mill, com sua sólida coleção de variação textual entre os manuscritos.[7] A resposta de Bentley ao deísta Collins, *Uma réplica a um Tratado de livre-pensamento*, tornou-se muito popular e teve oito edições. Sua visão geral era de que trinta mil variações no Novo Testamento grego ainda eram poucas para uma tradição textual dotada de tamanha riqueza de materiais e de que Mill não devia ser acusado de minar a verdade da religião cristã, visto que não inventara as passagens variantes, mas simplesmente as trouxera à tona.

Por fim, o próprio Bentley passou a se interessar pelo trabalho com a tradição textual do Novo Testamento e, uma vez que se direcionou para isso, concluiu que de fato poderia fazer significativos progressos no estabelecimento do texto original na maioria das passagens em que existia variação textual. Em uma carta de 1716 a um patrono, o arcebispo Wake, expôs a premissa de uma nova edição do Novo Testamento grego que propunha: ele seria capaz, por meio de uma

cuidadosa análise, de restaurar o texto do Novo Testamento ao estado em que se encontrava no tempo do Concílio de Niceia (início do século IV), que teria sido a forma do texto promulgada nos séculos anteriores pelo grande pesquisador textual da Antiguidade, Orígenes, muitos séculos antes de a grande maioria das variações textuais (era a crença de Bentley) vir corromper a tradição.

Bentley não era nem remotamente dado à falsa modéstia. Como ele mesmo diz em sua carta:

> *Creio ser capaz (o que alguns acham impossível) de chegar a uma edição do Testamento grego exatamente como ele estava consignado nos melhores exemplares ao tempo do Concílio de Niceia; de modo que não haja diferença em vinte palavras, nem mesmo em uma partícula... de modo que o livro que hoje, em seu atual estágio de manipulação, é dado como o mais incerto, pode ter um testemunho de certeza acima de quaisquer outros livros; para que doravante se ponha fim a todas as Lições Variantes* [isto é, versões variantes].[8]

O método Bentley de proceder era muito direto. Ele decidira cotejar (isto é, comparar em pormenor) o texto do mais importante manuscrito grego do Novo Testamento na Inglaterra, o Códice Alexandrino, de princípios do século V, com as mais antigas cópias da Vulgata latina a que tinha acesso. E o que encontrou foi uma ampla gama de notáveis coincidências entre variantes, pelas quais esses manuscritos concordavam quase sempre entre si, mas contra a maior parte dos manuscritos gregos transcritos na Idade Média. As concordâncias se estendiam a tópicos como a ordem das palavras, onde vários manuscritos diferiam. Bentley estava convicto de que podia editar tanto a Vulgata latina como o Novo Testamento grego para chegar às mais antigas formas desses textos, de modo a

possivelmente sanar todas as dúvidas acerca de qual seria a versão mais primitiva. As trinta mil passagens de variação de Mill se tornariam, com isso, uma quase-irrelevância para aqueles que defendiam a autoridade do texto. A lógica subjacente ao método era simples: se, de fato, Jerônimo usou os melhores manuscritos gregos disponíveis para editar seu texto, então, pela comparação dos mais antigos manuscritos da Vulgata (para determinar o texto original de Jerônimo) com os mais antigos manuscritos do Novo Testamento grego (para averiguar quais foram usados por Jerônimo), poder-se-ia determinar como eram os melhores textos dos tempos de Jerônimo — e pular mais de mil anos de transmissão textual durante os quais o texto foi repetidamente alterado. Além disso, dado que o texto de Jerônimo teria sido o mesmo de seu predecessor, Orígenes, poder-se-ia ter certeza de que esse seria o melhor texto acessível nos primeiros séculos do cristianismo.

Dessa forma, Bentley esboça aquela que para ele era a conclusão inevitável:

> *Ao tomar dois mil erros da Vulgata do papa e a mesma quantidade do papa protestante Stephanus* [isto é, a edição de Stephanus — o TR], *posso fazer uma edição em colunas, sem usar livro algum com menos de novecentos anos, que concordará tão exatamente palavra por palavra e, o que mais me causou admiração, sequência por sequência, que nem duas marcas nem dois recortes podem concordar melhor.*[9]

Aplicar mais tempo ao cotejo de manuscritos e ao exame dos cotejos feitos por outros só aumentou a confiança de Bentley na própria capacidade de fazer o trabalho, de fazê-lo bem feito e de uma vez por todas. Em 1720, ele publicou um panfleto intitulado *Propostas para a impressão*, destinado a angariar apoios para seu

projeto pela adesão de contribuintes monetários. Nessas *Propostas*, ele expõe o método no qual propõe reconstruir o texto e defende sua incomparável precisão.

> *O autor acredita ter restaurado (à exceção de bem poucos lugares) o verdadeiro exemplar de Orígenes... E ele está seguro de que os Mss. Grego e Latino, por sua mútua assistência, fixam o texto original em sua mais absoluta precisão, de um modo que não se poderia alcançar no caso de nenhum outro autor clássico: e que fora de um labirinto de trinta mil versões variantes, essa multiplicidade de páginas de nossas atuais melhores edições, todas concedem igual crédito à ofensa de muitas pessoas boas; essa indicação conduz e nos liberta, visto que dificilmente haverá duzentas dentre esses milhares que merecem uma consideração mínima*.[10]

Reduzir as variantes realmente importantes das trinta mil apontadas por Mill a meras duzentas é claramente um grande avanço. Contudo, nem todos estão convencidos de que Bentley pudesse corresponder a todas as expectativas. Em um tratado anônimo, escrito em resposta às *Propostas* (aquele era um tempo de controversistas e panfletistas), que discutia o panfleto parágrafo por parágrafo. Bentley foi atacado por seu programa. Seu adversário anônimo disse que ele não tinha "nem talento nem materiais apropriados para a obra que assumira".[11]

Bentley considerou o ataque, como se imaginava, como um insulto a seus (autoproclamados) respeitáveis talentos e respondeu à altura. Infelizmente, confundiu seu adversário, que era na verdade um pesquisador de Cambridge chamado Conyers Middleton, com outro, John Colbatch, e escreveu uma réplica cáustica, nomeando Colbatch e, como era o costume da época, insultando-o. Esses panfletos

controversistas são um belo meio para comparar com nossos próprios dias de polêmicas sutis; não havia nada de sutil nas queixas pessoais daqueles tempos. Bentley observa que "não precisamos ir além desse parágrafo para ter exemplo da maior malícia e impudência que algum escrevinhador provindo das trevas jogou sobre o papel".[12] E no decorrer de sua réplica, ele fornece um elenco de insultos, chamando Colbatch (que, na verdade, nada teve a ver com o panfleto em questão) de cabeça de repolho, inseto, verme, larva de mosca, gentalha, corrosivo, rato, cão rosnador, ladrão ignorante e charlatão.[13] Ah! Tempos bons, aqueles.

Assim que alertaram Bentley sobre a real identidade de seu adversário, naturalmente, ele se sentiu um pouco embaraçado por ter seguido a pista errada, mas continuou sua autodefesa, e os dois lados da discussão trocaram mais que uma saraivada de pedras em sua correspondência. Essas apologias, obviamente, dificultaram a obra propriamente dita, assim como outros fatores, incluindo as pesadas obrigações de Bentley como diretor de sua faculdade em Cambridge, seus outros projetos de pesquisa e alguns incidentes desanimadores, que incluiriam seu fracasso em obter uma isenção de impostos para o papel que queria usar na edição. No fim, seu propósito de imprimir o Novo Testamento grego, com o texto não dos manuscritos gregos corrompidos posteriormente (como os que estavam na base do *Textus Receptus*), mas do texto mais antigo que se pudesse restaurar, deu em nada. Depois de sua morte, seu sobrinho foi forçado a devolver as quantias que Bentley recebera como contribuição, pondo um ponto-final ao assunto.

Johann Albrecht Bengel

Da França (Simon) à Inglaterra (Mill, Bentley) e agora à Alemanha, os problemas textuais do Novo Testamento ocupavam os principais pesquisadores bíblicos da época nos grandes centros cristãos europeus. Johann Albrecht Bengel (1687-1752) era um piedoso pastor e professor luterano, que desde muito cedo se viu profundamente perturbado pela presença de tão expressivo conjunto de variantes textuais na tradição manuscrita do Novo Testamento. Ele ficou particularmente desconcertado, aos 20 anos, diante da publicação da edição de Mill com suas trinta mil passagens de variação. Tais passagens eram consideradas o maior desafio para a fé de Bengel, toda baseada nas antigas palavras das Escrituras. Se essas palavras não eram seguras, que dizer da fé baseada nelas?

Ele investiu grande parte de sua carreira acadêmica trabalhando nesse problema e, como veremos, fez um significativo progresso na busca de sua solução. Mas, antes de tudo, precisamos examinar a abordagem de Bengel à Bíblia.[14]

Os compromissos religiosos de Bengel permeavam toda a sua vida e todos os seus pensamentos. Pode-se fazer facilmente ideia da seriedade com que ele abordava a própria fé pelo título da aula inaugural que proferiu quando foi indicado como assistente em um novo seminário teológico em Denkendorf: "*De certissima ad veram eruditionem perveniendi ratione per studium pietatis*" (A busca diligente da piedade é o método mais seguro de se atingir o sólido saber).

Bengel era um intérprete do texto bíblico extremamente cuidadoso e classicamente treinado. Ele se tornou mais conhecido como comentador bíblico, porque escreveu notas extensivas a todos os livros do Novo Testamento, nas quais explorava, em pormenor, questões de interpretação, de história e de gramática, em exposições claras e atraentes — merecedoras de leitura ainda hoje. No núcleo dessa obra de exegese, estava a confiança nas palavras das Escrituras. Tal confiança ia tão longe que levou Bengel a rumos que hoje podem

parecer uma esquisitice sombria. Pensando que todas as palavras das Escrituras eram inspiradas — inclusive as palavras dos profetas e o livro do Apocalipse —, Bengel se convenceu de que a maior aproximação de Deus com os assuntos humanos aproximava-se do clímax e de que a profecia bíblica indicava que a geração dele vivia perto do fim dos tempos. Ele, de fato, acreditava que sabia quando o fim se daria: mais ou menos dali a cem anos, em 1836.

Bengel não se deixou persuadir por versículos como Mateus 24:36, que diz: "Mas o dia e a hora, ninguém os conhece, nem os anjos do céu, nem o Filho, ninguém além do Pai, e só ele". Intérprete cuidadoso que era, Bengel ressalta que Jesus fala no presente: em seu próprio tempo Jesus podia dizer "ninguém conhece", o que não significa que num tempo posterior se continuasse a não conhecer. De fato, por meio do estudo das profecias bíblicas, cristãos de tempos futuros podiam vir a saber. O papado era o anticristo, os maçons podem ter representado o falso "profeta" do Apocalipse e o fim estava um século adiante (ele escrevia na década de 1730).

> *A Grande Tribulação, que a igreja primitiva buscava no futuro Anticristo, ainda não aconteceu, mas está muito próxima; porque as predições do Apocalipse, do capítulo 10 ao capítulo 14, vêm sendo realizadas por muitos séculos; e o ponto principal vai ficando cada vez mais claro à visão, de que dentro de cem anos a grande mudança das coisas que se aguarda ocorrerá... Desse modo, deixemos o aviso, especialmente do grande fim que antecipo para 1836.*[15]

Pelo que se vê, os previsores de ruínas de nosso próprio tempo — como Hal Lindsey (autor de *The Late Great Planet Earth* [O grande final do planeta Terra]) ou Tim Lahaye (coautor da série *Deixados*

para trás) — têm seus predecessores, assim como terão sucessores, num verdadeiro sem-fim.

Para nossos propósitos, as peculiares interpretações que Bengel fez da profecia interessam porque se fundam no conhecimento das palavras exatas das Escrituras. Se o número do anticristo não fosse 666, mas, digamos, 616, isso teria tido um efeito profundo. Visto que as palavras são o que importa, é importante para nós tê-las. Desse modo, Bengel gastou um bom tempo de pesquisa explorando os muitos milhares de versões variantes presentes em nossos manuscritos, e em sua tentativa de ir além das alterações dos copistas posteriores e de remontar aos textos dos autores originais, teve de encarar várias rupturas de método.

A primeira é um critério que ele considerou mais ou menos necessário a sua tentativa de estabelecer o texto original onde quer que a sequência de palavras oferecesse dúvida. Pesquisadores anteriores a ele, como Simon e Bentley, tinham tentado estabelecer critérios de avaliação das versões variantes. Alguns outros, que ainda não discutimos aqui, estabeleceram longas listas de critérios que haviam de se demonstrar úteis. Após um estudo intenso da questão (tudo o que estudava era intensamente), Bengel achou que poderia resumir a grande maioria dos critérios propostos em uma frase de quatro palavras: *Proclivi scriptioni praestat ardua* — a leitura mais difícil é preferível à mais fácil. A lógica por trás dela é a seguinte: quando os copistas mudam seus textos estão tentando aperfeiçoá-los. Se veem algo que consideram erro, eles o corrigem; se veem dois relatos da mesma narrativa contados de modo diferente, eles os harmonizam; se encontram um texto em aberto confronto com suas próprias opiniões teológicas, eles o alteram. Em qualquer hipótese, para saber o que o texto mais antigo (ou até mesmo o texto original) dizia, a preferência deve ser dada não à versão que corrigiu o erro, harmonizou o relato ou o aperfeiçoou teologicamente, mas justamente

ao oposto disso, à versão que é mais “dura” de explicar. Em todos os casos, a versão mais difícil deve receber preferência.[16]

A outra ruptura que Bengel fez envolve não tanto o grande número de versões que temos à nossa disposição, e sim a grande quantidade de documentos que as contém. Ele percebeu que documentos copiados de outro carregam grande semelhança com aqueles de onde foram copiados e com outras cópias feitas a partir dos mesmos exemplares. Alguns manuscritos são mais semelhantes a outros manuscritos que outros. Todos os documentos subsistentes podem, então, ser ordenados segundo uma espécie de parentesco genealógico, no qual há grupos de documentos que são mais proximamente aparentados um com o outro do que outros documentos. Isso é útil para saber, porque, teoricamente, alguém pode estabelecer um tipo de árvore genealógica e traçar a linhagem de documentos até a sua fonte. É como encontrar um ancestral mútuo entre você e uma pessoa de outro estado que tem o seu mesmo sobrenome.

Mais adiante, veremos mais pormenorizadamente como agrupar os testemunhos em famílias, desenvolvidas segundo um princípio metodológico mais formal para ajudar a crítica textual a estabelecer o texto original. Por ora, basta observar que foi Bengel o primeiro a ter a ideia. Em 1734, ele publicou sua grande edição do Novo Testamento grego, no qual estava impressa grande parte do *Textus Receptus*, mas com a indicação das passagens em que ele achava ter descoberto versões superiores do texto.

Johan J. Wettstein

Uma das figuras mais controversas nas fileiras dos pesquisadores bíblicos no século XVIII foi J. J. Wettstein (1693-1754). Desde

novinho, Wettstein se viu encantado pela questão do texto do Novo Testamento e suas múltiplas variações e perseguiu o assunto em seus primeiros estudos. No dia posterior a seu aniversário de 20 anos, em 17 de março de 1713, defendeu tese na universidade de Basileia sobre "A variedade de versões no texto do Novo Testamento". Entre outras coisas, o protestante Wettstein defendia que versões variantes "podem não ter um efeito debilitante sobre a fidedignidade ou integridade das Escrituras". A razão: Deus "pôs esse livro de uma vez por todas no mundo como um instrumento para a perfeição do caráter humano. Ele contém tudo o que é necessário para a salvação tanto da crença quanto da conduta". Nesse caso, versões variantes podem afetar pontos menores das Escrituras, mas a mensagem básica segue intacta, não importa que variante alguém perceba.[17]

Em 1715, Wettstein foi à Inglaterra (em uma turnê literária) e teve completo acesso ao Códice Alexandrino, do qual já ouvimos falar quando abordamos Bentley. Uma parte do manuscrito mereceu a atenção particular de Wettstein: era uma daquelas questões acessórias de consequências enormes: dizia respeito ao texto de uma passagem-chave do livro de 1Timóteo.

A passagem em questão, 1Timóteo 3:16, fora usada durante muito tempo por defensores da teologia ortodoxa em apoio da visão segundo a qual o próprio Novo Testamento chama Jesus de Deus. É que o texto, na maioria dos manuscritos, refere-se a Cristo como "Deus tornado manifesto na carne e justificado no Espírito". Como já indiquei no capítulo 3 deste livro, a maioria dos manuscritos abreviava os nomes sagrados (os chamados *nomina sacra*), e esse é o caso justamente aqui, onde o termo grego para *Deus* (ΘΕΟΣ é abreviado com duas letras, *theta* e *sigma* (ΘΣ, com uma linha traçada no topo das duas para indicar que se trata de uma abreviatura. Wettstein percebeu, ao examinar o Códice Alexandrino, que a linha sobre as duas letras fora feita em uma tinta diferente da que fora usada para as palavras circundantes, de onde se depreende que

provinha de uma *mão* tardia (isto é, traçado por um copista posterior). Além disso, o traço horizontal do meio da primeira letra, Θ, não fazia realmente parte da letra, mas era uma linha que vazara desde o outro lado do velho velino. Em outros termos, em vez de se tratar de uma abreviatura (*theta-sigma*) de "Deus" (ΘΣ, a palavra era realmente formada por um ômicron e um sigma (ΟΣ), uma palavra completamente diferente, que significa simplesmente "quem". A redação original do manuscrito não falava, pois, de Cristo como "Deus manifestado na carne", mas de Cristo, "*que* foi manifestado na carne". De acordo com o testemunho antigo do Códice Alexandrino, Cristo deixa de ser explicitamente chamado de Deus nessa passagem.

Na sequência de suas investigações, Wettstein encontrou outras passagens tipicamente usadas para afirmar a doutrina da divindade de Cristo que, de fato, representavam problemas textuais. Quando esses problemas são resolvidos com fundamentos crítico-textuais, na maioria das vezes, referências à divindade de Jesus são excluídas. É o que ocorre, por exemplo, quando o famoso parêntese joanino (1João 5:7-8) é removido do texto. E isso acontece em uma passagem, Atos 20:28, na qual muitos manuscritos falam da "Igreja de Deus, que ele obteve por seu próprio sangue". Aqui, outra vez, fala-se de Jesus como Deus. Mas, em vez disso, no Códice Alexandrino e em alguns outros manuscritos, o texto fala da "Igreja do Senhor, que ele obteve por seu próprio sangue". Aqui Jesus é chamado de Senhor, mas não é explicitamente identificado com Deus.

Alertado para dificuldades desse tipo, Wettstein começou a questionar seriamente as próprias convicções religiosas e foi se familiarizando com o problema segundo o qual o Novo Testamento raramente chega, se é que alguma vez chega, a chamar Jesus de Deus. E ele começou a se sentir incomodado com seus companheiros pastores e professores de sua cidade natal, Basileia, que às vezes se confundiam na linguagem sobre Deus e Cristo — por exemplo, ao falar do Filho de Deus como se se tratasse do Pai, ou ao dirigir-se a

Deus Pai na oração, falando de suas "sagradas chagas". Wettstein achava que era necessário ser mais rigoroso ao falar do Pai e do Filho, visto que não eram o mesmo.

A insistência de Wettstein nesses assuntos começou a levantar suspeitas entre seus colegas, suspeitas que se confirmaram para eles quando, em 1730, Wettstein publicou uma discussão dos problemas do Novo Testamento grego como antecipação de uma nova edição que estava preparando. Inclusas entre as amostras de passagens de sua discussão estavam alguns dos textos disputados que eram usados pelos teólogos para fundamentar biblicamente a doutrina da divindade de Cristo. Para Wettstein, na realidade, esses textos tinham sido alterados justamente para incorporar essa perspectiva: os textos originais não podiam ser usados como apoio dessa doutrina.

Essa posição causou furor entre os colegas de Wettstein, muitos dos quais se tornaram seus adversários. Eles fizeram moções junto ao conselho municipal da Basileia para que Wettstein não conseguisse autorização para publicar seu Novo Testamento grego, por eles classificado de "obra perigosa, indesejável, inútil"; e afirmavam que "o diácono Wettstein está pregando fora da ortodoxia, fazendo afirmações, em suas aulas, contrárias ao ensino da Igreja Reformada e tem em mãos as provas de um Novo Testamento grego no qual algumas perigosas inovações muito suspeitas de socinianismo [uma doutrina que negava a divindade de Cristo] virão à tona".[18] Chamado a prestar contas de seus pontos de vista diante do conselho universitário, concluiu-se que ele defendia posições "racionalistas" que negavam a inspiração plenária das Escrituras e a existência do mal e dos demônios e insistia em obscuridades escriturísticas.

Wettstein foi, então, destituído do diaconato cristão e obrigado a deixar a Basileia. Por isso, foi estabelecer residência em Amsterdã, onde deu continuidade a sua obra. Posteriormente, queixou-se de que essa controvérsia toda forçou um atraso de vinte anos na publicação de sua edição do Novo Testamento grego (1751-1752).

Mesmo assim, era uma edição magnífica, que mantém todo o valor para os pesquisadores de hoje, mais de duzentos e cinquenta anos depois. Nela, Wettstein imprime o *Textus Receptus*, mas também reúne um surpreendente conjunto de textos judeus, romanos e gregos, que são paralelos de afirmações encontradas no Novo Testamento e podem iluminar o sentido delas. Ele também cita um grande número de variantes textuais, aduzindo como prova cerca de vinte e cinco manuscritos maiúsculos e cerca de duzentos e cinquenta minúsculos (quase três vezes o número a que Mill teve acesso), ordenando-os de modo muito claro, referindo cada maiúsculo com uma letra diferente em caixa alta e usando números arábicos para marcar os manuscritos minúsculos — um sistema de referência que se tornou padrão durante séculos e que ainda é, em sua essência, amplamente usado hoje.

A despeito do enorme valor da edição de Wettstein, a teoria textual que está por trás dela geralmente é vista como completamente ultrapassada. Wettstein ignorava os avanços metodológicos feitos por Bentley (para quem já trabalhara, cotejando manuscritos) e Bengel (a quem considerava inimigo) e ainda afirmava que os antigos manuscritos gregos do Novo Testamento não mereciam crédito porque, a seu ver, tinham sido todos alterados em conformidade com os testemunhos latinos. Contudo, não há prova de isso ter acontecido e o resultado final de usar esse raciocínio como critério determinante de avaliação é que, quando alguém precisa decidir acerca de uma variante textual, o melhor procedimento não é ver o que os mais antigos testemunhos dizem (eles, de acordo com essa teoria, distanciaram-se completamente dos originais!), mas ver o que os mais recentes (os manuscritos gregos da Idade Média) dizem. Nenhum dos grandes pesquisadores do texto apoia essa teoria esquisita.

Karl Lachmann

Seguiram-se a Wettstein vários pesquisadores dos textos bíblicos que deram maiores ou menores contribuições à metodologia voltada a determinar a forma mais antiga do texto bíblico em face do crescente número de manuscritos (à medida que eles iam sendo descobertos) que comprovava a variação — pesquisadores como J. Semler e J. J. Griesbach. Em certo sentido, porém, a maior ruptura no campo só ocorreu oitenta anos depois, com a aparentemente infausta, mas revolucionária publicação de uma comparativamente superficial edição do Novo Testamento grego, feita pelo filólogo alemão Karl Lachmann (1793-1851).[19]

Logo no início de sua pesquisa, Lachmann decidiu que a evidência textual era simplesmente inadequada para determinar o que os autores originais escreveram. Os manuscritos mais antigos aos quais ele teve acesso datavam do século IV ou do século V — centenas de anos depois que os originais foram produzidos. Quem poderia prever os contratempos de transmissão que ocorreriam entre a redação dos autógrafos e a produção dos mais antigos testemunhos subsistentes, alguns séculos mais tarde? Lachmann, diante disso, assumiu a tarefa mais simples possível. Ele sabia que o *Textus Receptus* baseava-se na tradição manuscrita do século XII. Ele poderia melhorar isso — em oitocentos anos —, produzindo uma edição do Novo Testamento como se ela tivesse aparecido por volta do fim do século IV. Os manuscritos gregos subsistentes, junto com os manuscritos da Vulgata de Jerônimo e as citações do texto em escritores como Ireneu, Orígenes e Cipriano, permitiriam, no mínimo, isso. E foi isso o que ele fez. Baseando-se em um punhado de manuscritos maiúsculos primitivos, ao lado dos mais antigos manuscritos latinos e das citações patrísticas do texto, ele escolheu não simplesmente editar o *Textus Receptus* onde fosse necessário (o caminho seguido por seus

predecessores que estavam insatisfeitos com o TR), mas abandonar completamente o TR e estabelecer um novo texto, a partir de seus próprios princípios.

Dessa forma, em 1831, ele produziu uma nova versão do texto, não mais baseada no TR. Pela primeira vez alguém ousava tanto. Foram necessários mais de trezentos anos, mas finalmente o mundo ganhava uma edição do Novo Testamento grego baseado exclusivamente nas evidências antigas.

O objetivo de Lachmann ao produzir um texto tal qual ele teria sido conhecido no século IV nem sempre foi bem entendido, e mesmo quando bem entendido, nem sempre foi apreciado. Muitos leitores pensavam que Lachmann pretendia apresentar o texto "original" e objetavam que ao fazer isso ele tinha, em princípio, evitado quase toda evidência (a tradição textual tardia, que contém uma abundância de manuscritos). Outros notaram a similaridade de sua abordagem com a de Bentley, que também teve a ideia de comparar os mais antigos manuscritos gregos e latinos para determinar o texto do século IV (que Bentley, porém, pensou ser o texto conhecido por Orígenes em princípios do século III). Como resultado, Lachmann às vezes era chamado de imitador de Bentley. Na realidade, porém, Lachmann rompeu o inútil costume estabelecido, tanto entre impressores como entre pesquisadores, de conceder primazia ao TR, uma primazia que ele seguramente não merece, visto que foi impresso e reimpresso não porque alguém sentisse que ele se assentava em uma base textual segura, mas apenas porque seu texto era o usual, o familiar.

Lobegott Friedrich Constantine von Tischendorf

Enquanto pesquisadores como Bentley, Bengel e Lachmann refinavam as metodologias que deveriam ser usadas no exame das glosas variantes dos manuscritos do Novo Testamento, novas descobertas eram regularmente feitas em antigas bibliotecas e mosteiros, tanto no Oriente como no Ocidente. O pesquisador do século XIX mais constante na descoberta de manuscritos bíblicos e na publicação de seus textos tinha um nome muito interessante: Lobegott Friedrich Constantine von Tischendorf (18151874). Ele se chamava Lobegott ("Louva a Deus" em alemão) porque, antes de seu nascimento, sua mãe viu um homem cego e sucumbiu à supersticiosa crença de que isso lhe causaria o nascimento de um filho cego. Quando ele nasceu completamente são, ela o consagrou a Deus dando-lhe esse nome incomum.

Tischendorf era um pesquisador descomedidamente ardente, que via seu trabalho com o texto do Novo Testamento como uma missão sagrada, divinamente ordenada. Uma vez, ele escreveu à sua noiva, enquanto ainda estava na casa dos 20 anos: "Estou diante de uma missão sagrada, a luta para recuperar a forma original do Novo Testamento".[20] Ele procurou realizar essa missão sagrada dedicando-se a localizar todo manuscrito guardado em todas as bibliotecas e em todos os mosteiros que pudesse visitar. Ele fez muitas viagens pela Europa e ao "Oriente" (o que hoje chamamos de Oriente Médio), encontrando, transcrevendo e publicando manuscritos de onde quer que fossem. Um de seus primeiros e mais célebres sucessos envolvia um manuscrito que sempre fora conhecido, mas que ninguém fora capaz de ler. Trata-se do Códice *Ephraemi Rescriptus*, abrigado na Bibliothèque Nationale em Paris. O códice era originalmente um manuscrito grego do Novo Testamento do século V, mas fora apagado no século XII para que suas páginas de velino pudesse ser reutilizadas para o registro de alguns sermões do padre da Igreja Siríaca, Efraim. Mas como as páginas não foram completamente apagadas, algo do escrito anterior ainda podia ser visto, embora não com a clareza

suficiente para se poder decifrar a maioria das palavras — nem mesmo com o melhor dos esforços de vários dos pesquisadores mais capazes. No tempo de Tischendorf, contudo, tinham sido descobertos reagentes químicos que podiam revelar o escrito anterior. Tendo o cuidado de aplicar esses reagentes para poder seguir cuidadosamente o texto, Tischendorf conseguiu descobrir suas palavras e, assim, produzir a primeira transcrição bem-sucedida desse texto primitivo, granjeando para si boa reputação entre os que se dedicavam a essas coisas.

Algumas dessas pessoas foram levadas a dar suporte financeiro às expedições de Tischendorf a outros lugares da Europa e do Oriente Médio para localizar manuscritos. Para todos os efeitos, sua mais famosa descoberta envolve um dos verdadeiros grandes manuscritos da Bíblia ainda disponível, o Códice Sinaítico. O relato de sua descoberta tem algo de lenda, embora o tenhamos recebido do punho do próprio Tischendorf.

Ele fizera uma expedição ao Egito em 1844, quando ainda não completara nem 30 anos, e, por fim, conseguiu chegar em lombo de camelo ao isolado mosteiro de Santa Catarina. O que aconteceu ali, no dia 24 de maio de 1844, é mais bem descrito nas próprias palavras dele:

> *Foi no sopé do Monte Sinai, no Convento de Santa Catarina, que descobri a pérola de todas as minhas buscas. Visitando o mosteiro no mês de maio de 1844, percebi no meio do grande saguão um grande e largo cesto, cheio de antigos pergaminhos; e o bibliotecário, que era um homem bem informado, disse-me que duas pilhas de papéis como aquelas, esfareladas pelo tempo, já tinham sido entregues às chamas. Qual não foi a minha surpresa ao encontrar em meio àquela pilha de papéis um número considerável de folhas de uma cópia do Antigo Testamento em grego, que me parecia ser uma das mais antigas que eu já vira. Os*

superiores do mosteiro me permitiram entrar na posse de um terço daqueles pergaminhos, algo como quarenta e três folhas, e muitas mais que aquelas já estavam destinadas ao fogo. Não consegui permissão para ficar com todo o resto. A intensa satisfação que demonstrei levantara neles suspeitas de que se tratava de um manuscrito valioso. Transcrevi uma página do texto de Isaías e outra do de Jeremias e adverti os monges a tomarem religioso cuidado de tais relíquias, que permaneciam sob seu poder.[21]

Tischendorf tentou recuperar o resto desse precioso manuscrito, mas não conseguiu convencer os monges a se desfazerem dele. Cerca de nove anos depois, ele voltou ao mosteiro de Santa Catarina e não encontrou pista dele. Então, em 1859, voltou lá outra vez, dessa vez sob o patrocínio do czar Alexandre II da Rússia, que tinha interesse por todas as coisas cristãs, especialmente antiguidades. Dessa vez, Tischendorf não encontrou nenhuma pista do manuscrito até o último dia de sua visita. Tendo sido convidado para visitar o escritório do guardião do convento, discutiu com ele a Septuaginta (o Antigo Testamento grego) e o guardião lhe disse: “Eu também li a Septuaginta”. E pegou no canto da sala um volume envolvido em tecido vermelho. Tischendorf continua:

Tirei a capa e descobri, para minha grande surpresa, não apenas aqueles mesmos fragmentos que, quinze anos antes, eu tirara do cesto, como também outras partes do Antigo Testamento, o Novo Testamento completo e, além disso, a Epístola de Barnabé e uma parte do Pastor *de Hermas. Exultante, mas dessa vez tive autocontrole para ocultar meu júbilo do guardião e do resto da comunidade, solicitei, do modo mais delicado, permissão para levar o manuscrito para minha cela, a fim de examiná-lo com mais vagar.*[22]

Tischendorf reconheceu imediatamente o manuscrito por aquilo que ele era — o mais antigo testemunho subsistente do texto do Novo Testamento: “o mais precioso tesouro bíblico ainda existente — um documento cuja idade e importância excediam as de todos os manuscritos que eu já examinara”. Depois de complicadas e demoradas negociações, durante as quais Tischendorf fez, não com muita delicadeza, os monges se lembrarem de quem era o seu patrono, o czar da Rússia, que ficaria encantado se fosse presenteado com manuscrito tão raro e sem dúvida responderia com o aporte de grandes benefícios monetários ao mosteiro, ele por fim conseguiu permissão de levar o manuscrito consigo para Leipzig, onde, subvencionado pelo czar, preparou uma sofisticada edição em 4 volumes do manuscrito, que foi publicada em 1862 no milenário de fundação do Império Russo.[23]

Depois da Revolução Russa, o novo governo, necessitado de dinheiro e sem o mínimo interesse por manuscritos da Bíblia, vendeu o Códice Sinaítico ao Museu Britânico por cem mil libras esterlinas. Ele agora faz parte da coleção permanente da Biblioteca Britânica em cuja sala dos manuscritos é exibido com todo o destaque.

Essa foi, naturalmente, apenas uma das muitas contribuições de Tischendorf ao campo dos estudos textuais.[24] Ao todo, ele publicou vinte e duas edições de textos cristãos antigos, além de oito edições separadas do Novo Testamento grego, e todas as oito continuam sendo até hoje um tesouro de informação acerca da atestação das evidências grega e tradutória dessa ou daquela glosa variante. Sua produtividade como pesquisador pode ser medida pelo ensaio bibliográfico escrito em nome dele por um pesquisador chamado Caspar René Gregory: a lista das publicações de Tischendorf ocupa 11 páginas inteiras.[25]

Brooke Foss Westcott e Fenton John Anthony Hort

Mais que a quaisquer outros nos séculos XVIII e XIX, é a dois pesquisadores de Cambridge, Brooke Foss Westcott (1825-1901) e Fenton John Anthony Hort (1828-1892), que a crítica textual moderna deve gratidão pelo desenvolvimento de métodos de análise que nos ajudam a lidar com a tradição manuscrita do Novo Testamento. Desde sua famosa obra de 1881, *The New Testament in the Original Greek* (O Novo Testamento no original grego), tem sido com eles que todos os pesquisadores têm tido de se confrontar — afirmando suas intuições básicas, ou consertando pormenores de suas posições, ou instituindo abordagens alternativas em vista do sistema de Westcott e Hort, que é muito bem definido e obrigatório. A força da análise deve muito ao gênio de Hort em particular.

O livro de Westcott e Hort foi publicado em dois volumes, um dos quais era uma edição real do Novo Testamento baseada em seus vinte e oito anos de trabalho conjunto para decidir qual era o texto original em todas as passagens em que apareciam variações na tradição; o outro era uma exposição dos princípios críticos que eles seguiram para produzir sua obra. Esse segundo volume foi escrito por Hort e apresenta um levantamento profuso e incontornável dos materiais e métodos disponíveis para os pesquisadores que querem enfrentar as tarefas da crítica textual. A escrita é densa; nem uma só palavra é desperdiçada. A lógica é vigorosa; nem um só ângulo foi negligenciado. É um grande livro, que é, em muitos sentidos, *o* clássico no campo. Sem dominá-lo, não permito a meus alunos de graduação avançarem nos estudos.

Em certo sentido, os problemas do texto do Novo Testamento absorveram os interesses de Westcott e Hort por quase toda a vida deles. Já aos 23 anos, Hort, que fora treinado nos clássicos e, de

início, não tinha consciência da situação textual do Novo Testamento, escreveu em uma carta a seu amigo John Ellerton:

> *Eu não fazia ideia, até poucas semanas atrás, da importância dos textos e tinha lido muito pouco do Testamento grego, enredado no péssimo* Textus Receptus... *Tantas alterações em excelente autoridade MS* [manuscrita] *tornaram as coisas claras não de modo irreal e vulgar, mas por conferir um sentido mais profundo e pleno... Pense que o vil* Textus Receptus *se apoia inteiramente em MSS* [manuscritos] *tardios; é uma bênção a existência desses mais primitivos.*[26]

Alguns anos depois, Westcott e Hort decidiram organizar uma nova edição do Novo Testamento. Em outra carta a Ellerton, de 19 de abril de 1853, Hort reporta:

> *Não vi ninguém que eu conheça, além de Westcott, que... Foi uma visita de poucas horas. Posso lhe contar um dos resultados de nossa conversa. Ele e eu vamos editar um texto grego do N.T., se possível, daqui a uns dois ou três anos. Lachmann e Tischendorf serão fontes de rico material, mas não cobrirão todas as necessidades... Nosso objetivo é pôr ao alcance do clero em geral, das escolas etc. um Testamento grego portátil, que não seja desfigurado com corrupções bizantinas* [isto é, medievais].[27]

A expectativa otimista de Hort de que essa edição não demoraria a ser produzida ainda é evidente em novembro daquele mesmo ano, quando ele afirma esperar que Westcott e ele possam pôr na rua a sua edição "em pouco menos de um ano".[28] Assim que começaram a trabalhar no projeto, contudo, as esperanças de um avanço rápido se

desfizeram. Cerca de nove anos mais tarde, Hort, numa carta escrita para encorajar Westcott, cujo ânimo estava esmorecido com a perspectiva do que ainda viria pela frente, estimula:

> *A obra tem de ser feita, e nunca satisfatoriamente... sem um trabalho enorme, um fato do qual quase ninguém na Europa, além de nós, parece estar consciente. Dado o grande volume de leituras, se nós o separarmos em pensamento do resto, o trabalho é completamente desproporcional. Mas se acreditarmos que é absolutamente impossível traçar uma linha entre leituras importantes e não importantes, hesito em dizer que todo o trabalho é desproporcional ao custo de fixar todo o texto à extensão máxima atualmente praticável. Acho que desistir de nossa tarefa seria para nós imperdoável.*[29]

Eles não desistiriam da tarefa, mas ela foi se tornando cada vez mais intrincada e evoluiu em dificuldade à medida que o tempo passava. No fim, ela tomou dos dois pesquisadores de Cambridge vinte e oito anos de trabalho quase integral para produzir o seu texto, com uma introdução redigida por Hort.

O trabalho valeu a pena. O texto grego que Westcott e Hort produziram é notavelmente similar ao que ainda é amplamente utilizado pelos pesquisadores hoje, mais de cem anos depois. Isso não significa que novos manuscritos não tenham sido descobertos, que avanços teóricos não tenham sido feitos, ou que diferenças de opinião não tenham emergido desde os tempos de Westcott e Hort. Ocorre que, mesmo com todos os nossos avanços em tecnologia e metodologia, mesmo com os incomparavelmente maiores recursos manuscritos a nosso dispor, nossos textos gregos de hoje carregam uma fantástica semelhança com o texto grego de Westcott e Hort.

Não é nosso objetivo aqui entrar numa discussão detalhada dos avanços metodológicos que Westcott e Hort propuseram ao estabelecer o texto do Novo Testamento grego.[30] Talvez o campo em que a obra deles se mostrou mais relevante seja o do agrupamento dos manuscritos. Desde Bengel, que por primeiro reconheceu que os manuscritos podem ser reunidos em grupos de "famílias" (algo como traçar as genealogias dos membros de uma família), os pesquisadores tentaram isolar vários grupos de testemunhos em famílias. Westcott e Hort também se envolveram a fundo nesse esforço. Sua perspectiva do tema baseava-se no princípio de que os manuscritos pertencem à mesma linhagem familiar sempre que um concorda com outro na ordem de palavras. Isto é, se dois manuscritos têm a mesma ordem de palavras em um versículo, deve ser porque, em última instância, remontam à mesma fonte — seja o manuscrito original ou uma cópia dele. O princípio é expresso na seguinte fórmula: *identidade de leitura implica identidade de origem.*

Dessa forma, é possível estabelecer grupos de família com base nas concordâncias textuais entre os vários manuscritos subsistentes. Para Westcott e Hort, havia quatro grandes famílias de testemunhos:

1) o texto *sírio* (que outros pesquisadores chamaram de texto bizantino), que compreende a maioria dos manuscritos medievais; eles são numerosos, mas não muito próximos em termos de disposição das palavras do texto original;

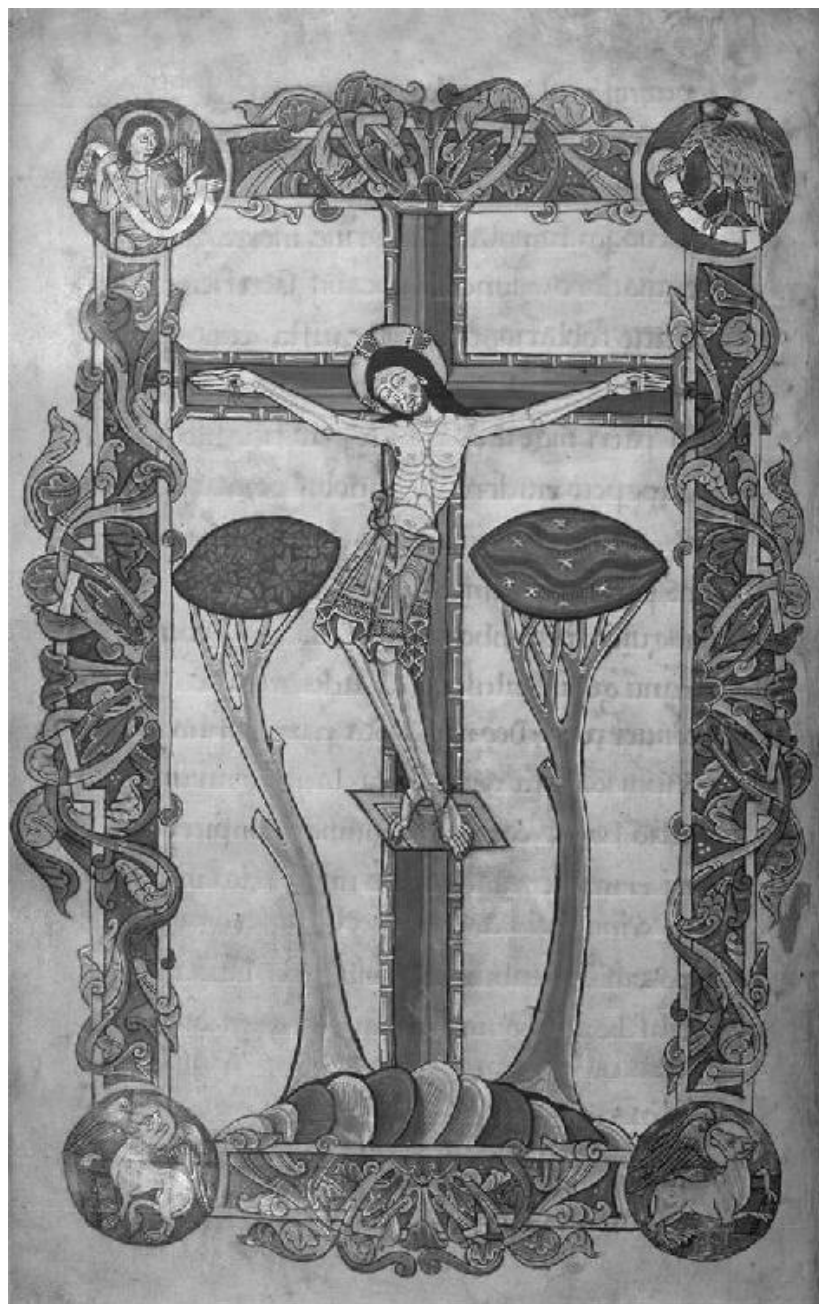
2) o texto *ocidental*, constituído pelos manuscritos que podiam ser datados de muito cedo — os arquétipos provinham mais ou menos, no mais tardar, do século II; mas esses manuscritos incorporavam as práticas selvagens de cópia do período anterior àquele em que a transcrição de textos se tornou uma atividade profissional;

3) o texto *alexandrino*, derivado de Alexandria, onde os copistas eram treinados e atentos, mas de vez em quando alteravam seus textos para torná-los gramatical e estilisticamente mais aceitáveis, mas com isso mudavam a sequência de termos dos originais;

4) o texto *neutro*, consistente de manuscritos que não tinham passado por nenhuma mudança séria ou revisão no curso de sua transmissão e que representavam com maior precisão os textos dos originais.

Os dois principais testemunhos do texto neutro, na opinião de Westcott e Hort, eram o Códice Sinaítico (o manuscrito descoberto por Tischendorf) e, com mais justiça, o Códice Vaticano, descoberto na Biblioteca Vaticana. Eles eram os mais antigos manuscritos aos quais Westcott e Hort tiveram acesso e, em sua opinião, eram muito superiores a todos os outros manuscritos, por representarem o chamado texto neutro.

A nomenclatura mudou muito dos tempos de Westcott e Hort para cá: os pesquisadores não falam mais de texto neutro e muitos entendem que texto ocidental é uma designação incorreta, visto que práticas desenfreadas de cópia foram constatadas tanto no Oriente como no Ocidente. Além disso, o sistema de Westcott e Hort foi revisto por pesquisadores posteriores. A maioria dos pesquisadores modernos, por exemplo, considera que o texto neutro e o texto alexandrino são o mesmo: é que alguns manuscritos são mais representativos desse texto que outros. Além do mais, significativas descobertas de manuscritos, especialmente descobertas de papiros, vêm sendo feitas desde a época de Westcott e Hort.[31] Mesmo assim, a metodologia básica de Westcott e Hort continua a ser utilizada por pesquisadores que tentam decidir onde em nossos manuscritos subsistentes temos alterações e onde podemos detectar o estágio mais primitivo do texto.

Como veremos no próximo capítulo, essa metodologia básica é relativamente simples de entender, uma vez que seja claramente exposta. Aplicá-la a problemas textuais pode ser interessante e até mesmo agradável, enquanto trabalhamos para ver que variantes em nossos manuscritos representam as palavras do texto tais quais produzidas por seus autores e quais representam mudanças feitas pelos copistas, mais tarde.

Uma imagem do século XI da crucificação de Cristo com as representações simbólicas dos escritores dos Evangelhos nos quatro cantos: um anjo (Mateus), uma águia (João), um leão (Marcos) e um touro (Lucas).

Notas

1. Para um estudo clássico de como a Bíblia era entendida e tratada na Idade Média, ver: SMALLEY, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1941.

2. SIMON, Richard. *A Critical History of the Text of the New Testament*. Londres: R. Taylor, 1689. Prefácio.

3. Ibidem, parte 1, p. 65.

4. Ibidem, parte 1, p. 30-31.

5. Ibidem, parte 1, p. 31.

6. Citado em: KÜMMEL, Georg Werner. *The New Testament: the History of the Investigation of its Problems*. Nashville: Abingdon Press, 1972. p. 41.

7. Para a mais completa biografia ver: MONK, James Henry. *The Life of Richard Bentley, D.D*. Londres: Rivington, 1833. 2 vols.

8. Citado em: MONK, *Life of Bentley*, 1:398.

9. Ibidem, p. 399.

10. *Proposals for Printing a New Edition of the Greek New Testament and St. Hieroms Latin Version*. Londres, 1721. p. 3.

11. MONK, James Henry. *The Life of Richard Bentley, D.D.*, op. cit., p. 130-133.

12. Ibidem. p. 136.

13. Ibidem, p. 135-137.

14. Para uma biografia completa, ver: BURK, John C. F. *A Memoir of the Life and Writings of John Albert Bengel*. Londres: R. Gladding, 1842.

15. Ibidem, p. 316.

16. Já vimos esse princípio de trabalho. Ver os exemplos de Marcos 1:2 e de Mateus 24:36 discutidos no capítulo 3.

17. HULBERT-POWELL, C. L. *John James Wettstein, 1693-1754: An Account of his Life, Work, and Some of his Contemporaries*. Londres: SPCK, 1938. p. 15-17.

18. Ibidem, p. 43.

19. Lachmann é famoso nos anais da erudição por ter sido aquele que, mais que qualquer outro, criou um método para estabelecer o parentesco genealógico entre manuscritos na tradição textual dos autores clássicos. Seu principal interesse profissional não eram os escritos

do Novo Testamento, mas ele os considerava como aqueles que suscitavam um desafio único e original para os pesquisadores do texto.

20. Apud METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., p. 172.

21. VON TISCHENDORF, Constantine. *When Were our Gospels Written?* Londres: The Religious Tract Society, 1866. p. 23.

22. Ibidem, p. 29.

23. Até hoje, os monges do mosteiro de Santa Catarina afirmam que Tischendorf não "ganhou" o manuscrito, mas sumiu com ele.

24. Desde os tempos de Tischendorf, cada vez mais significativos manuscritos foram descobertos. Particularmente ao longo do século XX, arqueólogos desenterraram inúmeros papiros manuscritos mais de cento e cinquenta anos anteriores ao Códice Sinaítico. Muitos deles são fragmentários, mas alguns são extensos. Até agora, cerca de 116 papiros se tornaram conhecidos e foram catalogados; eles contêm partes da maioria dos livros do Novo Testamento.

25. GREGORY, Caspar R. "Tischendorf". In: *Bibliotheca Sacra* 33 (1876), p. 153-193.

26. HORT, Arthur Fenton (Org.). *Life and Letters of Fenton John Anthony Hort*. Londres: Macmillan, 1896. p. 211.

27. Ibidem, p. 250.

28. Ibidem, p. 264.

29. Ibidem, p. 455.

30. Para uma síntese dos princípios de crítica textual que Westcott e Hort usaram na publicação de seu texto, ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., p. 174-181.

31. . Ver nota 24.

5

ORIGINAIS QUE FAZEM A DIFERENÇA

Neste capítulo, examinaremos os métodos que os pesquisadores projetaram para identificar a forma "original" do texto (ou ao menos a forma "mais antiga alcançável") e a forma do texto que representa uma alteração posterior feita por um copista. Depois de expor esses métodos, darei exemplos de sua utilização concentrando-me em três variações textuais encontradas em nossa tradição manuscrita do Novo Testamento. Escolhi essas três porque cada uma delas é decisiva para a interpretação do livro em que se encontra; além disso, nenhuma dessas leituras variantes está refletida na maioria de nossas traduções modernas do Novo Testamento. Isso quer dizer que, a meu ver, as traduções disponíveis para a maioria dos leitores atuais estão baseadas no texto errado e ter o texto errado faz real diferença na interpretação desses livros. Mas, antes de tudo, devemos examinar os métodos que os pesquisadores desenvolveram para tomar decisões acerca de quais variantes textuais são originais e quais representam mudanças tardias feitas por copistas. Como veremos, estabelecer as formas mais primitivas do texto nem sempre é algo fácil; pode ser um exercício custoso.

Hoje, a maioria dos críticos textuais se autodenominaria *ecléticos racionais*, quando se trata de tomar decisões sobre as mais antigas formas do texto. Isso quer dizer que eles "escolhem" (o sentido fundamental de *eclético*) entre a gama de variantes textuais aquela que melhor representa a forma mais antiga do texto, usando uma série de argumentos textuais (racionais). Esses argumentos fundam-se na evidência, que geralmente é classificada como de natureza externa ou interna.[1]

A evidência externa

Argumentos baseados em evidência externa têm a ver com o apoio dado pelo manuscrito subsistente a uma variante ou outra. Que manuscritos atestam a variante? Esses manuscritos são confiáveis? Por que são eles confiáveis ou não-confiáveis?

Ao pensar no apoio que os manuscritos podem dar a uma variante textual ou a outra, pode-se ser simplesmente tentado a contar por cabeça, por assim dizer, em vista de determinar qual variante textual se encontra em mais testemunhos subsistentes. Contudo, muitos pesquisadores atuais não estão de todo convencidos de que a maioria dos manuscritos necessariamente fornece o melhor texto possível. A razão disso é simples de explicar por meio de um exemplo.

Suponhamos que, depois que um manuscrito original de um texto foi produzido, tenham sido feitas duas cópias dele, que podemos chamar de *A* e *B*. Essas duas cópias, naturalmente, de algum modo apresentarão diferenças entre si — talvez maiores e provavelmente menores. Agora, suponhamos que *A* tenha sido copiado por outro copista e *B* copiado por cinquenta copistas e que depois o texto

original se tenha perdido, assim como as cópias *A* e *B*. Dessa forma, tudo o que permanece na tradição textual são as cinquenta e uma cópias de segunda geração, uma feita de *A* e cinquenta, de *B*. Se uma variante encontrada nos cinquenta manuscritos (de *B*) difere de uma variante encontrada em um (de *A*), *B* tem mais chances de ser a versão original? Não, não obrigatoriamente — mesmo que, a confiar na contagem, ela seja encontrada em cinquenta testemunhos a mais. Na realidade, a diferença fundamental em apoio dessa variante não são os cinquenta manuscritos contra um. É uma diferença de um a um (*A* contra *B*). Portanto, a mera questão da quantidade de manuscritos em apoio de uma variante contra outra não está particularmente vinculada à questão de qual variante em nossos manuscritos subsistentes representa a forma original (ou a mais antiga) do texto.[2]

Por conseguinte, os pesquisadores estão inteiramente convencidos de que outros fatores são de longe mais importantes para a determinação de qual variante deve ser considerada a mais antiga forma do texto. Outro fator é a idade dos manuscritos que atestam uma variante. É como se fosse mais provável que a forma mais antiga do texto pudesse ser encontrada nos mais antigos manuscritos sobreviventes — a partir da premissa de que o texto é alterado mais frequentemente com o passar do tempo. Isso não quer dizer, claro, que os manuscritos mais antigos devam ser cegamente seguidos em todas as circunstâncias. E isso por duas razões: uma que é uma questão de lógica e outra que é uma questão de história. Em termos de lógica, suponhamos que um manuscrito do século V tenha uma leitura, mas um manuscrito do século VIII, outra. A variante encontrada no manuscrito do século V é necessariamente a mais antiga forma do texto? Não, não necessariamente. E se o manuscrito do século V tiver se originado de uma cópia do século IV e o manuscrito do século VIII tiver sido produzido a partir de uma cópia do século III? Nesse caso, o manuscrito do século VIII preservaria a variante mais antiga.

A segunda razão, histórica, é que não se pode simplesmente considerar o que o manuscrito mais antigo afirma, sem mais nem menos, porque, como vimos, o período primitivo de transmissão textual era também o menos monitorado. Era o tempo em que copistas não-profissionais, em sua maior parte, copiavam os nossos textos e cometiam muitos erros em suas cópias.

É por isso que a idade importa, mas não pode ser tomada como critério absoluto. E é por essa razão que a maioria dos críticos textuais é eclética racional. Eles acreditam que precisam levar em conta uma série de argumentos na escolha de uma variante ou de outra, não simplesmente contar os manuscritos ou considerar apenas os mais antigos que se possam verificar. E mais: se, no fim de tudo, a maioria de nossos mais antigos manuscritos apoia uma variante e não outra, com certeza a combinação de fatores deve ser vista como tendo grande peso na hora de tomar a decisão textual.

Outra característica da evidência externa é o raio geográfico dos manuscritos em apoio a uma variante e não a outra. Suponhamos que uma variante seja encontrada em certo número de manuscritos, mas todos esses manuscritos tenham se originado, digamos, em Roma, ao passo que uma ampla série de outros manuscritos, digamos, do Egito, da Palestina, da Ásia Menor e da Gália apresentem todos outra variante. Nesse caso, a crítica textual deve suspeitar de que uma das leituras era uma variante "local" (as cópias de Roma, que apresentam todas o mesmo erro) e que a outra leitura é mais antiga e é provavelmente ela que preserva o texto original.

Provavelmente, o critério externo mais importante que os pesquisadores seguem é o seguinte: para ser considerada "original", uma variante tem normalmente de ser encontrada nos melhores manuscritos e nos melhores grupos de manuscritos. Essa é a típica avaliação complicada, mas funciona a seu modo: é possível demonstrar que alguns manuscritos, por vários motivos, são superiores a outros. Por exemplo, onde quer que a evidência interna

(discutida a seguir) é virtualmente decisiva para uma variante, esses manuscritos quase sempre registram essa variante, ao passo que outros manuscritos (geralmente, como se verá, os manuscritos tardios) trazem a variante alternativa. O princípio em questão aqui afirma que se alguns manuscritos são reconhecidos como superiores em variantes quando a forma mais antiga é óbvia, é bem capaz de eles serem superiores em variantes para as quais não há claras evidências internas. Em certo sentido, é como ter testemunhas em um tribunal de justiça ou conhecer amigos em cuja palavra você pode confiar. Quando você sabe que certa pessoa tem tendência a mentir, nunca tem certeza se merece confiança; mas se sabe que determinada pessoa é cem por cento confiável, pode confiar nela, mesmo quando está dizendo algo que você não tem como verificar.

O mesmo raciocínio se aplica aos grupos de testemunhos. Vimos, no capítulo 4, que Westcott e Hort desenvolveram a ideia de Bengel, segundo a qual os manuscritos podem ser agrupados em famílias textuais. Alguns desses agrupamentos textuais, como se verá, são mais confiáveis que outros, visto que preservam o que há de melhor e de mais antigo em nossos testemunhos subsistentes e, quando testados, demonstraram fornecer variantes superiores. Particularmente, a maioria dos ecléticos racionais acredita que o assim chamado texto alexandrino (que inclui o texto “neutro” de Hort), originalmente associado com as cuidadosas práticas dos copistas cristãos de Alexandria, Egito, é a forma superior de texto disponível e, na maioria dos casos, nos fornece o texto original, ou mais antigo, onde quer que haja variação. Os textos “bizantino” e “ocidental”, por outro lado, não parecem preservar as melhores variantes, quando não são apoiados pelos manuscritos alexandrinos.

A evidência interna

Os críticos textuais, que se consideram ecléticos racionais, escolhem dentre um conjunto de variantes baseadas em um número de amostras de evidência. Em acréscimo à evidência externa fornecida pelos manuscritos, geralmente são usados dois tipos de evidência interna. O primeiro envolve as chamadas probabilidades intrínsecas — baseadas naquilo que o próprio autor do texto parecia mais apto a escrever. Naturalmente, somos capazes de estudar o estilo de escrita, o vocabulário e a teologia do autor. Quando duas ou mais variantes são preservadas entre nossos manuscritos e uma delas usa palavras cujas características de estilo não se encontram naquela obra do autor, ou se ela representa um ponto de vista distinto daquele que o autor abraça, então é improvável que tenha sido escrita por ele — especialmente se a outra variante atestada coincide perfeitamente com o que ele escreveu em outros lugares.

O segundo tipo de evidência interna é chamado de probabilidade de transcrição. Aqui se pergunta não que variante um autor poderia ter escrito, mas qual variante um copista se inclinaria a criar. Em última instância, esse tipo de evidência remonta à ideia de Bengel, segundo a qual a variante "mais difícil" é mais provavelmente a original. Ela já está dada na ideia segundo a qual os copistas são mais inclinados a tentar corrigir o que consideram erros, a harmonizar passagens que consideram contraditórias e a adequar teologicamente um texto à sua própria teologia. Consequentemente, variantes que, na superfície, parecem conter um "erro", falta de harmonia ou teologia particular têm mais probabilidades de terem sido mudadas por um copista do que as variantes "fáceis". Esse critério às vezes é formulado como: *a variante que melhor explica a existência das outras tem mais probabilidade de ser a original*.[3]

Expus as várias formas de evidência interna e externa que a crítica textual leva em conta, não porque espere que alguém, ao ler essas

páginas, domine esses princípios e comece a aplicá-los à tradição manuscrita do Novo Testamento, mas porque é importante reconhecer que, quando tentamos decidir qual é o texto original, um conjunto de considerações deve ser levado em conta e muitas decisões têm de ser tomadas. Há ocasiões em que vários fragmentos de evidência são estranhos um ao outro, por exemplo, quando a variante mais difícil (probabilidades transcricionais) não é bem atestada pelos manuscritos primitivos (evidência externa), ou quando a variante mais difícil não coincide de modo algum com o estilo de escrita do autor.

Em suma, determinar o texto original não é nem simples nem direto! Requer muito raciocínio e muito crivo para as evidências. Diferentes pesquisadores, invariavelmente, chegam a diferentes conclusões — não só em questões menores, sem peso para o sentido de uma passagem (como a ortografia de uma palavra ou uma mudança da ordem dos termos em grego que não podem ser replicados em uma tradução para o português), mas também questões de maior importância, que afetam a interpretação de todo um livro do Novo Testamento.

Para dar um exemplo da importância de algumas decisões textuais, passarei a abordar as três variantes textuais de caráter tardio, em que a determinação do texto original tem um peso significativo no entendimento que alguém pode ter de alguns dos autores do Novo Testamento.[4] Como se vê, em cada um desses casos, penso que muitos tradutores para as línguas modernas escolheram a variante errada, apresentando, dessa forma, uma tradução que não é a do texto original, mas a do texto que os copistas criaram quando alteraram o original. O primeiro desses textos provém de Marcos e se refere à ira de Jesus quando um pobre leproso lhe suplica a cura.

Marcos e um Jesus irado

O problema textual de Marcos 1:41 ocorre no relato de quando Jesus cura um homem que tem uma doença de pele.[5] Os manuscritos subsistentes preservam o versículo 41 em duas formas diferentes; ambas as variantes são expostas aqui, entre parênteses.

> [39]*E ele veio pregando em suas sinagogas por toda a Galileia e expulsando os demônios.* [40]*E um leproso aproximou-se dele, implorando-lhe e lhe dizendo: "Se quiserdes, sois capaz de limpar-me".* [41]*E* [sentindo compaixão (grego: splangnisteis)/irritando-se (grego: orghistheis)], *estendendo a mão, ele o tocou e disse: "Eu quero, ficar limpo".* [42]*E imediatamente a lepra o deixou e ele ficou limpo.* [43]*E repreendendo-o severamente, imediatamente o despediu;* [44]*e disse a ele: "Cuida de não dizeres nada a ninguém, mas vai mostrar-te ao sacerdote e oferece por teres ficado limpo o que Moisés prescreveu como testemunho para eles".* [45]*Mas quando ele se foi, pôs-se a pregar muitas coisas e a difundir a palavra, de modo que ele* [Jesus] *não podia mais entrar abertamente numa cidade.*

Muitas das traduções modernas vertem o início do versículo 41 de modo a enfatizar o amor de Jesus por aquele pobre leproso rejeitado: "Sentindo compaixão" (a palavra também pode ser traduzida por "movido pela piedade") por ele. Ao fazer isso, as traduções estão seguindo o texto grego encontrado na maioria de nossos manuscritos. Certamente é mais fácil entender porque a compaixão deve ser invocada em tal situação. Não sabemos a natureza precisa da doença do homem — muitos comentadores preferem pensar que se tratava de um problema de descamação de pele em vez de um tipo de

degeneração da carne comumente associado à lepra. Em todo caso, ele estaria submetido às prescrições da Torá, que proíbe "leprosos" de todos os tipos de viverem uma vida normal; eles deviam ser isolados, expulsos da vida em comum, considerados impuros (Levítico 13-14). Movido por piedade para com alguém assim, Jesus estende sua mão terna, toca a carne doente e o cura.

A simples compaixão e a clara emoção da cena podem ter valido como compasso para os tradutores e intérpretes, que não levaram em consideração o texto alternativo encontrado em alguns de nossos manuscritos. O fraseado de um de nossos mais antigos testemunhos, chamado de Códice Beza, que é apoiado por três manuscritos latinos, é, em princípio, enigmático e restritivo. Na passagem, em vez de dizer que Jesus sentiu *compaixão* pelo homem, o texto indica que ele ficou *irado*. Em grego, há uma diferença entre as palavras *splangnisteis* e *orghistheis*. Por conta de sua atestação em testemunhos latinos e gregos, essa outra variante é geralmente reconhecida pelos especialistas textuais como remontando ao século II, pelo menos. Contudo, é possível que tenha sido escrita pelo próprio Marcos?

Como já vimos, nunca estamos plenamente seguros para dizer, quando a vasta maioria dos manuscritos registra uma variante e apenas uns poucos registram outra, que a maioria tem razão. Às vezes, é a minoria de manuscritos que parece estar certa, mesmo quando todos os demais estão em desacordo. Em parte, isso é porque a vasta maioria de nossos manuscritos foi produzida centenas e centenas de anos depois dos originais, e eles mesmos foram copiados não diretamente dos originais, mas de outras cópias muito tardias. Uma vez estabelecida na tradição manuscrita, uma mudança pode se perpetuar, até se tornar mais comumente transmitida do que a frase original. Nesse caso, ambas as variantes são tidas como muito antigas. Então, qual é a original?

Se os leitores cristãos tivessem hoje a chance de escolher entre essas duas variantes, não há dúvida de que quase todos escolheriam a que é

mais comumente atestada em nossos manuscritos: Jesus sentiu piedade daquele homem e, por isso, o curou. A outra variante é de difícil aceitação: o que significaria dizer que Jesus sentiu raiva? Em si, isso já não seria razão suficiente para presumir que Marcos deveria ter escrito que Jesus sentiu compaixão?

Ao contrário, o fato de uma das variantes fazer tanto sentido e ser tão facilmente compreensível é justamente o que leva alguns pesquisadores a suspeitarem de que há algo de errado. Como vimos, os copistas teriam preferido um texto não-problemático e fácil de entender. A pergunta a ser feita é: o que é mais provável? Que um copista, ao copiar esse texto, o mudasse para dizer que Jesus se tornou colérico em vez de compadecido, ou dizer que Jesus foi tomado de compaixão em vez de ficar furioso? Qual variante explica melhor a existência da outra? Quando vemos a situação nessa perspectiva, a última é obviamente a mais provável. A variante que indica que Jesus ficou irado é a leitura "mais difícil", logo, a que é mais provavelmente a "original".

E há ainda mais evidência do que essa questão especulativa de qual variante os copistas eram mais propensos a inventar. Como se sabe, não temos nenhum manuscrito grego de Marcos que contenha essa passagem até o fim do século IV, quase trezentos anos depois de o livro ter sido produzido. Mas temos dois autores que copiaram o relato dentro do prazo de duzentos anos depois de sua primeira produção.

Por muito tempo, os pesquisadores reconheceram que Marcos foi o primeiro Evangelho a ser escrito e que tanto Mateus como Lucas usaram a narrativa de Marcos como fonte para seus próprios relatos sobre Jesus.[6] É possível, portanto, examinar Mateus e Lucas para ver como eles mudaram Marcos em todas as passagens onde contam o mesmo relato, de um modo (mais ou menos) diferente. Ao fazer isso, descobrimos que tanto Mateus como Lucas pegaram esse relato de Marcos, sua fonte comum. É surpreendente ver que tanto Mateus

como Lucas seguem Marcos quase palavra por palavra na súplica do leproso e na resposta de Jesus nos versículos 40-41. Então, qual é a palavra que eles usam para descrever a reação de Jesus? Ele se deixou tomar pela compaixão ou pela raiva? Muito estranhamente, tanto Mateus como Lucas omitem a palavra.

Se o texto de Marcos a que Mateus e Lucas tiveram acesso descrevesse que Jesus sentiu compaixão, por que todos os dois teriam omitido a expressão? Tanto Mateus como Lucas descrevem Jesus em outras passagens como compassivo. Justo quando Marcos traz um relato no qual a compaixão de Jesus é explicitamente mencionada, um ou outro deles conserva essa descrição em sua própria narrativa.[7]

Que dizer da outra opção? E se Marcos e Mateus tivessem, os dois, lido no Evangelho de Marcos que Jesus teve raiva? Teriam se decidido a eliminar essa emoção? Porque, de fato, há outras ocasiões em que Jesus demonstra raiva em Marcos. E Mateus e Lucas sempre modificam os relatos. Em Marcos 3:5, Jesus olha “com raiva” para as pessoas na sinagoga que estão esperando para ver se ele vai curar o homem com a mão seca. Lucas traz quase o mesmo versículo de Marcos, mas exclui a referência à ira de Jesus. Mateus reescreve completamente a seção do relato, sem nada dizer da cólera de Jesus. De modo semelhante, em Marcos 10:14, Jesus se irrita com seus discípulos (em grego, a palavra utilizada é outra) por não permitirem que as pessoas trouxessem a ele seus filhos para serem abençoados. Tanto Mateus como Lucas contam o relato, do ponto de vista textual quase sempre o mesmo, mas *ambos* apagam a referência à raiva de Jesus (Mateus 19:14; Lucas 18:16).

Em suma, Mateus e Lucas não têm problema em descrever Jesus como compassivo, mas nunca o descrevem como uma pessoa capaz de sentir raiva. Mesmo quando uma de suas fontes (Marcos) o faz, os dois, de maneira muito independente, reescrevem o final de seus relatos. Portanto, mesmo sendo difícil entender por que eles teriam excluído “sentindo compaixão” da narrativa da cura do leproso, é

fácil ver por que teriam desejado eliminar “sentindo raiva”. Ao lado da circunstância de que o último termo é atestado por uma antiga fonte de nossa tradição manuscrita e da certeza de que os copistas não seriam propensos a inventá-la a partir do muito mais compreensível “sentindo compaixão”, torna-se claramente evidente que Marcos, de fato, descreveu Jesus como irado quando o cego o abordou, suplicando para ser curado.

Antes de avançarmos, outro aspecto deve ser enfatizado. Já indiquei que, mesmo com Mateus e Lucas tendo dificuldades em atribuir raiva a Jesus, Marcos não tem dificuldade em fazê-lo. Mesmo no relato que estamos analisando, afora o problema textual do versículo 41, Jesus não trata o pobre leproso com luvas de pelica. Depois de curá-lo, ele “o exorta severamente” e “o dispensa”. Essas são as traduções literais dos termos originais em grego, geralmente edulcorados pelas traduções. São termos duros, usados em outros pontos de Marcos, sempre em contextos de violento conflito e agressão (por exemplo, quando Jesus expulsa demônios). É difícil compreender por que Jesus trataria tão rispidamente essa pessoa e a expulsaria de diante de si se sentia compaixão por ela. Se estivesse com raiva, a coisa faria mais sentido.

Mas contra o que, então, Jesus estaria irado? É nesse ponto que a relação texto/interpretação se torna crítica. Alguns pesquisadores que teriam preferido o texto que indica que Jesus “ficou irado” nessa passagem tiveram de se haver com interpretações improváveis. Ao fazerem isso, o objetivo deles parece ser afastar a emoção, fazendo Jesus aparentar compaixão mesmo compreendendo que o texto diz que ele ficou irado.[8] Um comentador, por exemplo, argumenta que Jesus está com raiva por causa da situação de um mundo cheio de doenças; em outros termos, ele ama o doente, mas abomina as doenças. Não há base textual para essa interpretação, mas ela tem o charme de fazer Jesus parecer bom. Outro intérprete afirma que Jesus está com raiva porque o leproso foi marginalizado da sociedade,

negligenciando o fato de que o texto nada diz sobre o homem ser um pária e que, mesmo que se presuma que o fosse, isso não seria erro da sociedade de Jesus, mas da Lei de Deus (especificamente o livro do Levítico). Outro sustenta que, na realidade, era por isto que Jesus estava irado: a Lei de Moisés força esse tipo de alienação. Essa interpretação ignora o fato de que, na conclusão da passagem (versículo 44), Jesus reafirma a Lei de Moisés e exorta o ex-leproso a observá-la.

Todas essas interpretações têm em comum o desejo de apagar a ira de Jesus e a decisão de passar por cima do texto para conseguir fazê-lo. Devemos optar por agir diferentemente? O que devemos concluir? Parece-me que há duas opções, uma que se concentra no contexto literário imediato da passagem e outra, em seu contexto mais amplo.

Primeiro, em termos do contexto mais imediato, como alguém é afetado pelo perfil de Jesus na abertura do Evangelho de Marcos? Isolando por um momento nossas próprias preconcepções de quem Jesus foi e simplesmente lendo esse texto específico, temos de admitir que Jesus não surge como um bom pastor de vitral, adocicado, suavizado. Marcos começa seu Evangelho esboçando Jesus como uma figura de autoridade, física e carismaticamente poderosa, com quem ninguém chega mexendo. Ele é apresentado como o profeta que clama no deserto; é expulso da sociedade e vai enfrentar uma batalha no deserto contra Satã em companhia dos animais selvagens; ele volta para convocar à urgência do arrependimento em face da vinda iminente do julgamento de Deus; ele arranca os seus seguidores do convívio com suas famílias; causa espanto em seu público com sua autoridade; repreende e sobrepuja forças demoníacas que podem subjugar completamente meros mortais; recusa-se a satisfazer as demandas populares, ignorando pessoas que imploram audiência com ele. O único relato nesse capítulo de abertura de Marcos que faz alusão à compaixão pessoal é a cura da sogra de Pedro, que está presa à cama. Mas mesmo aquela interpretação compassiva pode ser

questionada. Alguns observadores sarcásticos notaram que depois que Jesus expulsa a febre da sogra de Pedro, ela se levanta para servi-los, possivelmente trazendo-lhes a ceia.

Será que é possível que Jesus esteja sendo retratado nas cenas iniciais do Evangelho de Marcos como uma figura poderosa, dotada de vontade firme e de um plano todo próprio, uma autoridade carismática que não gosta de ser perturbada? Isso certamente daria sentido à sua resposta ao leproso curado, que ele repreende e expulsa tão asperamente.

Mas há ainda outra explicação. Como mencionei, Jesus aparece irado em outras passagens do Evangelho de Marcos. A próxima ocorrência está no capítulo 3, que, surpreendentemente, envolve outra história de cura. Ali Jesus se demonstra explicitamente irado contra os fariseus, que pensam que ele não tem autoridade para curar o homem da mão ressequida no sábado.

De certo modo, um paralelo ainda mais próximo ocorre em um relato no qual a ira de Jesus não é explicitamente mencionada, mas nem por isso se torna menos patente. Em Marcos 9, ao descer do Monte da Transfiguração, com Pedro, Tiago e João, Jesus se depara com uma multidão em torno de seus discípulos e com um homem desesperado em meio a todos eles. O filho daquele homem está possuído por um demônio, e o homem explica a situação a Jesus e depois implora: “Se puderdes, tende piedade de nós e ajudai-nos”. Jesus dispara de volta uma resposta encolerizada: “Se puderdes? Tudo é possível para aquele que crê”. O homem fica ainda mais desesperado e implora: “Eu creio, mas auxilia minha descrença”. Jesus, então, expulsa o demônio.

O que é impressionante nesses relatos é que a cólera manifesta de Jesus irrompe quando alguém duvida de sua boa vontade, habilidade ou autoridade divina para curar. Talvez seja exatamente isso o que esteja em questão no relato do leproso. Assim como no relato de Marcos 9, alguém aborda Jesus cautelosamente para pedir: “Se

estiverdes disposto, podeis curar-me”. Jesus entra em cólera. *Claro* que ele está disposto, além de ser capaz e autorizado. Ele cura o homem e, um pouco ofendido, repreende-o duramente e o despede.

Esse modo de construir o relato lhe dá um sentido completamente diferente, uma interpretação baseada no texto tal qual Marcos deve tê-lo escrito. Marcos, em algumas passagens, esboça um Jesus irado.[9]

Lucas e um Jesus impassível

Diferentemente de Marcos, o Evangelho de Lucas nunca afirma explicitamente que Jesus teve raiva. De fato, nele Jesus nunca aparece perturbado, de modo algum. Em vez de um Jesus irado, Lucas esboça um Jesus impassível. Há uma única passagem nesse Evangelho na qual Jesus parece perder a compostura. Mas se trata, o que não deixa de ser interessante, de uma passagem cuja autenticidade é calorosamente debatida pelos pesquisadores textuais.[10]

A passagem ocorre no contexto da oração de Jesus no Monte das Oliveiras, imediatamente antes de ele ser traído e preso (Lucas 22:39-46). Depois de exortar seus discípulos a “orar, a fim de não caírem em tentação”, Jesus os deixa, ajoelha-se e ora: “Pai, se for de tua vontade, afasta de mim esse cálice. Mas que não se faça a minha vontade, e sim a tua”. Em muitos manuscritos, a oração é seguida pelo relato, que não se encontra em nenhum outro lugar dos Evangelhos, da agonia extrema de Jesus e do assim chamado suor de sangue: “E um anjo dos céus apareceu a ele, para fortalecê-lo. E, em agonia, ele começou a orar com mais fervor e seu suor tornou-se como gotas de sangue caindo ao solo” (versículos 43-44). A cena se fecha com Jesus levantando-se da oração e voltando para junto de seus discípulos, e os encontra dormindo. Ele então repete a sua exigência inicial de “orar,

para não cairdes em tentação". Imediatamente depois, chega Judas com a multidão, e Jesus é preso.

Um dos traços mais intrigantes do debate sobre essa passagem é o equilíbrio dos argumentos, que vão e vêm, acerca de se os versículos disputados (43-44) foram escritos por Lucas ou, em vez disso, inseridos por um copista posterior. Os manuscritos considerados mais antigos e geralmente tidos como os melhores (o texto "alexandrino") não incluem, como regra, os versículos. Por isso, talvez eles sejam uma adição tardia de um copista. Por outro lado, os versículos podem ser encontrados em vários outros testemunhos antigos e são, em seu conjunto, amplamente distribuídos por toda a tradição manuscrita. Então, terão sido acrescentados por copistas que queriam que figurassem ou excluídos por copistas que queriam eliminá-los? Com base nos próprios manuscritos, é muito difícil decidir isso.

Alguns pesquisadores propuseram que levar em conta outras características dos versículos pode nos ajudar a decidir. Um pesquisador, por exemplo, alegou que o vocabulário e o estilo dos versículos são muito semelhantes ao que encontramos em Lucas (esse é um argumento baseado nas "probabilidades intrínsecas"): por exemplo, aparições de anjos são comuns em Lucas, e vários termos e frases encontrados nessa passagem ocorrem em outros trechos de Lucas e em nenhum outro lugar do Novo Testamento (como, por exemplo, o verbo "fortalecer"). Mas esse argumento não convenceu a todos, visto que muitas dessas ideias, construções e frases "típicas de Lucas" ou são formuladas de um modo que não é característico de Lucas (por exemplo, anjos aparecem em Lucas sem dizer nada) ou são comuns a textos cristãos e judeus externos ao Novo Testamento. Além disso, há nesses versículos uma concentração altamente irregular de termos e frases não-costumeiras: por exemplo, três das palavras-chave (agonia, suor e gotas) não ocorrem em nenhuma outra passagem de Lucas, nem são encontradas nos Atos dos Apóstolos (o segundo volume escrito pelo mesmo autor). No fim das contas, é muito difícil

decidir sobre esses versículos com base em seu vocabulário e em seu estilo.

Outro argumento que os pesquisadores usaram refere-se à estrutura literária da passagem. Em poucas palavras, a passagem parece ter sido deliberadamente estruturada como aquilo que os pesquisadores chamaram de *quiasmo*. Quando uma passagem é estruturada sob a forma da figura retórica do quiasmo, a primeira afirmação da passagem corresponde à última; a segunda afirmação corresponde à antepenúltima; a terceira, à anterior à penúltima, e assim por diante. Em outros termos, há um desenho intencional; seu propósito é focalizar a atenção no centro da passagem, que é a chave. Da seguinte forma:

Jesus (a) diz a seus discípulos para "orar, a fim de não caírem em tentação" (versículo 40). Depois, ele (b) os deixa (versículo 41a) e (c) se ajoelha para orar (versículo 41b). O centro da passagem é (d) a oração de Jesus propriamente dita, uma oração isolada entre seus dois pedidos de que se faça a vontade de Deus (versículo 42). Depois disso, Jesus (c) se ergue da oração (versículo 45a), (b) volta para junto de seus discípulos (versículo 45b) e (a) ao encontrá-los dormindo, outra vez se dirige a eles com as mesmas palavras, dizendo-lhes para "orar, a fim de não cairdes em tentação" (versículos 45c-46).

A simples presença de estrutura literária tão clara ainda não é o ponto central. O ponto é como o quiasmo contribui para o sentido da passagem. O relato começa e acaba com a ordem dada aos discípulos de orar para não caírem em tentação. A oração sempre foi tida como tema fundamental no Evangelho de Lucas (mais do que em qualquer um dos outros Evangelhos); e aqui ela se eleva a uma posição de especial destaque. Porque no núcleo da passagem está a própria oração de Jesus, uma oração que exprime o desejo dele, emoldurado por seu grande desejo de que se faça a vontade do Pai (versículos 41c-42). Como centro da estrutura quiástica, essa oração ocupa o centro da passagem e, consequentemente, dá a chave de sua interpretação.

Ela é uma lição sobre a importância da oração em face da tentação. Os discípulos, apesar da insistente exortação de Jesus para que orem, caem no sono. Imediatamente a multidão prende Jesus. E o que acontece? Os discípulos, que falharam na oração, "caem em tentação": fogem da situação, deixando Jesus encarar sozinho o próprio destino. E que dizer de Jesus, o único que orou antes da hora de seu julgamento? Quando a multidão chega, ele calmamente se submete à vontade de seu Pai, entregando-se ao martírio que para ele fora preparado.

A narrativa da Paixão em Lucas, como foi amplamente reconhecido, é o relato do martírio de Jesus, um martírio que tem como função, assim como tantos outros, dar um exemplo aos fiéis de como permanecer firme em face da morte. O martirológio de Lucas demonstra que só a oração pode preparar alguém para morrer.

O que se passa, então, quando os versículos discutidos (versículos 43-44) são introduzidos nessa passagem? Do ponto de vista literário, o quiasmo que centraliza a passagem na oração de Jesus é absolutamente destruído. Agora, o centro da passagem e, portanto, o seu foco, deixa de ser a agonia de Jesus, uma agonia tão terrível que exige um consolador sobrenatural para dar-lhe forças, a fim de que ele possa suportá-la. É importante notar que nessa versão mais longa do relato, a oração de Jesus não produz a calma segurança que ele transpira no resto da narrativa; de fato, é só depois que ele ora "ainda com mais fervor" que seu suor toma a aparência de grandes gotas de sangue caindo ao solo. A questão, para mim, não é simplesmente que uma bela estrutura literária se tenha perdido, mas que todo o foco de atenção se desloca para um Jesus em profunda e angustiante agonia, necessitado de uma intervenção miraculosa.

Em si mesma, essa questão pode não parecer um problema insuperável, até que nos damos conta de que em nenhum outro lugar do Evangelho de Lucas Jesus é representado dessa maneira. Exatamente o contrário. Lucas foi a extremos para se opor

exatamente a essa visão de Jesus que os versículos adotam. Em vez de entrar na própria paixão com temor e tremor, angustiado acerca de seu destino vindouro, o Jesus de Lucas encara essa morte calmo e em controle, confiante na vontade de seu Pai até o fim. É um fato surpreendente, de importância especial para nosso problema textual, que Lucas tenha podido produzir essa imagem de Jesus recorrendo ao expurgo das tradições que a contradiziam desde as suas fontes (por exemplo, o Evangelho segundo Marcos). Só o texto mais longo de Lucas 22:43-44 se alça como anômalo.

A esse respeito, uma simples comparação com a versão de Marcos do relato em questão se demonstra muito instrutiva (desde que se entenda que Marcos era a fonte de Lucas — por ele alterada para criar sua própria ênfase distintiva). Lucas omitiu completamente a afirmação de Marcos segundo a qual "Jesus começou a se sentir angustiado e inquieto" (Marcos 14:33), bem como o comentário do próprio Jesus a seus discípulos: "Minha alma está profundamente perturbada, até à morte" (Marcos 14:34). Em vez de cair no chão em angústia (Marcos 14:35), o Jesus de Lucas se ajoelha (Lucas 22:41). Em Lucas, Jesus não suplica para que a hora passe longe dele (cf. Marcos 14:35); e em vez de orar três vezes para que o cálice seja afastado (Marcos 14:36.39.41), ele pede isso uma só vez (Lucas 22:42), prefaciando a sua oração, exclusivamente em Lucas, com uma importante condição: "Faça-se a tua vontade". Dessa forma, enquanto a fonte de Lucas, o Evangelho de Marcos, retrata Jesus em angústia rezando no jardim, Lucas remodela completamente a cena para mostrar Jesus em paz em face da morte. A única exceção é o relato do "suor de sangue" de Jesus, um relato ausente nos mais remotos e melhores testemunhos. Por que Lucas teria chegado a esse ponto para eliminar o retrato de Marcos de um Jesus angustiado se, de fato, a angústia de Jesus era o nó de sua história?

É claro que Lucas não compartilha a compreensão de Marcos de que Jesus estava em angústia, à beira do desespero. Isso fica patente,

mais que em qualquer outro lugar, no relato subsequente, da crucificação de Jesus. Marcos pinta Jesus silencioso em seu caminho para o Gólgota. Seus discípulos tinham debandado; até mesmo as mulheres fiéis só olhavam “à distância”. Todos os presentes galhofam dele — transeuntes, líderes judeus, até ladrões. O Jesus de Marcos foi espancado, zombado, abandonado e deixado só, não apenas por seus seguidores, mas, em última instância, pelo próprio Deus. Suas únicas palavras, em todo o processo retratado por Marcos, só vêm no final, quando ele brada: “*Eloí, Eloí, lemá sabachtâni?*” (Meu Deus, meu Deus, porque *tu* me abandonaste?). Depois, lança um grande grito e morre.

Mais uma vez, esse retrato se põe em nítido contraste com aquilo que encontramos em Lucas, em cujo relato Jesus está longe de ficar em silêncio. E quando ele fala, mostra que permanece no controle, confiante em Deus, seu Pai, confiante no próprio destino, interessado no destino dos demais. A caminho de sua crucificação, segundo Lucas, quando Jesus vê um grupo de mulheres deplorando o seu infortúnio, ele lhes diz para não chorarem por ele, mas por si mesmas e por seus próprios filhos, por causa do desastre que logo mais se abaterá sobre elas (Lucas 23:27-31). Enquanto está sendo pregado na cruz, em vez de ficar silencioso, ele ora a Deus: “Pai, perdoai-os, porque eles não sabem o que estão fazendo” (Lucas 23:34). Na cruz, nos espasmos de sua paixão, Jesus engata uma conversa desembaraçada com um dos ladrões crucificados a seu lado, assegurando a ele que estarão juntos no paraíso naquele mesmo dia (Lucas 23:43). E para cúmulo, no fim, em vez de lançar seu patético brado de desamparo, o Jesus de Lucas, com a confiança plena de estar de pé diante de Deus, encomenda a própria alma a seu Pai amoroso: “Pai, em tuas mãos eu entrego o meu espírito” (Lucas 24:46).

É quase impossível superestimar o significado das mudanças que Lucas fez em sua fonte (Marcos) para compreender o nosso problema textual. Na narrativa da Paixão feita por Lucas, em momento algum

Jesus perde o controle; ele nunca aparenta estar em franca e debilitante angústia por causa de sua sorte. Ele está no controle do próprio destino, consciente do que deve fazer e do que lhe acontecerá uma vez que o faça. Trata-se de um homem em paz consigo mesmo e sereno em face da morte.

Então, o que é que podemos dizer desses versículos tão discutidos? São eles os únicos versículos em todo o Evangelho de Lucas que corroem tão claro retrato. Só aqui Jesus agoniza diante de sua sorte iminente; só aqui ele parece estar fora de controle, incapaz de carregar o peso do próprio destino. Por que Lucas teria eliminado completamente todos os indícios da agonia de Jesus de todos os outros pontos de seu relato, se pretendia enfatizá-la em termos tão fortes aqui? Por que remover todo o material compatível de sua fonte antes e depois dos versículos em questão? Parece que o relato do "suor de sangue" de Jesus, ausente de nossos mais antigos e melhores manuscritos, não é original de Lucas, mas um acréscimo de copista ao Evangelho.[11]

Hebreus e um Jesus abandonado

O retrato de Jesus esboçado por Lucas ergue-se em contraste com o de Marcos e também com o de outros autores do Novo Testamento, incluindo o desconhecido autor da Epístola aos Hebreus, que parece conhecer as tradições de paixão nas quais Jesus estava aterrorizado em face da morte e parece ter morrido sem socorro nem auxílio divino, como se pode ver na resolução de um dos mais interessantes problemas textuais do Novo Testamento.[12]

O problema surge em um contexto que descreve a subjugação final de todas as coisas a Jesus, o Filho do Homem. Outra vez, destaco

entre colchetes as variantes textuais em questão.

> [Deus] *ao lhe submeter todas as coisas, nada deixou que não estivesse submetido a ele. Mas nós ainda não vemos todas as coisas submetidas a ele. Vemos Jesus, que, tendo se tornado um pouco inferior aos anjos, foi coroado de glória e honra, por causa do seu sofrimento de morte. Assim sendo,* [pela graça de Deus/sem Deus] *ele deve provar a morte por todos* (Hebreus 2:8-9).

Embora quase todos os manuscritos subsistentes afirmem que Jesus morreu por todas as pessoas "pela graça de Deus" (chariti theou), alguns outros sustentam, ao contrário, que ele morreu "sem Deus" (choris theou). Há boas razões para pensar que esse último era, contudo, a variante original da Epístola aos Hebreus.

Não preciso descer às complexidades do apoio dado pelo manuscrito à variante "sem Deus", mas devo dizer que mesmo que ela ocorra apenas em dois documentos do século X, um deles (Ms. 1739) é conhecido por ter sido produzido de uma cópia que era, pelo menos, tão antiga quando nossos mais antigos manuscritos. E é de grande interesse lembrar que Orígenes, grande pesquisador do século III, nos diz que essa era a variante presente na maioria dos manuscritos de seu tempo. Outro indício também sugere sua antiga popularidade: ela foi encontrada em manuscritos conhecidos por Ambrósio e Jerônimo no Ocidente latino e é citada por muitos escritores eclesiásticos até o século XI. Por isso, a despeito do fato de não ser amplamente atestada entre nossos manuscritos subsistentes, a variante foi, em certo tempo, muito apoiada por uma forte evidência externa.

Quando se passa da evidência externa para a interna, não restam dúvidas acerca da superioridade dessa variante parcamente atestada. Já vimos que os copistas eram muito mais propensos a facilitar uma leitura que fosse difícil e bem menos dispostos a dificultar uma leitura

fácil. Essa variante faz do fenômeno um caso digno de figurar em todos os manuais. Os cristãos dos primeiros séculos geralmente consideravam a morte de Jesus a manifestação suprema da graça de Deus. Portanto, dizer que Jesus morreu "sem Deus" podia significar muitas coisas, a maioria delas inaceitáveis. Visto que os copistas devem ter criado uma dessas variantes a partir da outra, não há muito o que questionar sobre qual das duas parece ser a corruptela.

Mas a alteração foi proposital? Os defensores do texto mais facilmente atestado ("graça de Deus") naturalmente defenderam que a mudança não foi feita de propósito (de outra forma, o seu texto favorecido seria quase certamente a modificação). Por força da necessidade, eles projetaram cenários alternativos para explicar a origem *acidental* da variante mais difícil. Frequentemente, simplesmente se supõe que porque as palavras em questão são de grafia muito semelhante (xariti/xwris), um copista inadvertido confundiu a palavra *graça* com a preposição *sem*.

Essa visão, contudo, parece sombriamente improvável. Um copista negligente e distraído seria mais propenso a mudar seu texto escrevendo um termo usado menos frequentemente no Novo Testamento ("sem") ou um que era usado mais frequentemente ("graça", quatro vezes mais comum)? Estaria ele propenso a criar uma frase que não ocorre em nenhum outro lugar no Novo Testamento ("sem") ou uma que ocorre vinte vezes mais ("pela graça de Deus")? Estaria ele propenso a produzir uma afirmação, mesmo por acidente, estranha e perturbadora, ou uma familiar e fluente? Claro que, em todos os casos, o copista estaria mais propenso à última opção: os leitores geralmente confundem palavras pouco usuais com palavras comuns e simplificam o que é complexo, especialmente quando suas mentes começam a divagar. Portanto, mesmo uma teoria do descuido vem em apoio da variante menos atestada ("sem Deus") como original.

A teoria mais popular entre aqueles que pensam que a frase *sem Deus* não é original é que a variante foi criada como uma nota marginal: o copista lê em Hebreus 2:8 que "todas as coisas" devem ser submetidas ao senhorio de Cristo e imediatamente pensa em 1Coríntios 15:27:

> *"Pois todas as coisas serão submetidas a seus* [de Cristo] *pés". Mas quando se diz que "todas as coisas serão submetidas", é claro que isso significa todas as coisas* exceto *aquele que as submeteu* [isto é, o próprio Deus não está entre as coisas que serão submetidas a Cristo no fim].

Segundo essa teoria, o copista que copiou Hebreus 2 também queria deixar claro que quando o texto indica que tudo deve ser submetido a Cristo, isso não inclui Deus Pai. Para proteger o texto de interpretações errôneas, o copista então inseriu uma nota explicativa à margem de Hebreus 2:8 (como uma espécie de referência cruzada com 1Coríntios 15:27), indicando que nada foi deixado fora da sujeição a Cristo, "exceto Deus". Essa nota posteriormente foi transferida por um copista tardio e desatento para o texto do próximo versículo, Hebreus 2:9, pensando que era ali o lugar dela.

Apesar da popularidade da solução, ela é só parcialmente adequada e requer muitos passos dúbios para funcionar. Não existe nenhum manuscrito que ateste *ambas* as variantes no texto (isto é, a correção à margem ou o texto do versículo 8, ao qual ela pertenceria, e o texto original do versículo 9). Além disso, se um copista pensasse que a nota era uma correção marginal, por que a encontraria à margem, perto do versículo 8, em vez de no versículo 9? Por fim, se o copista que criou a nota a criou com referência a 1Coríntios, não teria ele escrito "exceto Deus" (ektos theou — a frase que realmente ocorre

na passagem de 1Coríntios) em vez de "sem Deus" (choris theou — frase que não se encontra em 1Coríntios)?

Em suma, é extremamente difícil levar em conta a frase *sem Deus* se a frase *pela graça de Deus* era a leitura original de Hebreus 2:29. Ao mesmo tempo, considerando que dificilmente se pode esperar que um copista dissesse "sem Deus", temos todos os motivos para pensar que é justamente isso o que o autor de Hebreus disse. Essa variante menos atestada é também mais coerente com a teologia de Hebreus ("probabilidades intrínsecas"). Em toda a Epístola, a palavra *graça* (charis) nunca se refere à morte de Jesus nem aos benefícios da salvação que advêm como resultado dela. Em vez disso, ela está consistentemente vinculada ao dom da salvação que ainda está para ser concedido ao que crê pela bondade de Deus (especialmente Hebreus 4:16; também 10:29; 12:15; 13:25). Na verdade, historicamente, os cristãos foram mais influenciados por outros autores do Novo Testamento, especialmente Paulo, que via o sacrifício de Jesus na cruz como a suprema manifestação da graça de Deus. Mas Hebreus não usa o termo nesse sentido, mesmo que os copistas que achavam que o autor da Epístola era Paulo não tenham compreendido isso.

Por outro lado, a afirmação de que Jesus morreu "sem Deus" — enigmática quando considerada isoladamente — faz incontornável sentido em seu contexto literário mais amplo no livro de Hebreus. Mesmo que esse autor nunca se refira à morte de Jesus como uma manifestação da "graça" divina, ele enfatiza repetidamente que Jesus morreu uma morte vergonhosa, plenamente humana, totalmente separado do reino de onde viera, o reino de Deus; como consequência, seu sacrifício fora aceito como a expiação perfeita pelo pecado. Além do mais, Deus não interveio na paixão de Jesus e nada fez para minimizar a sua dor. Portanto, Hebreus 5:7, por exemplo, fala de Jesus em face da morte implorando a Deus com altos clamores e lágrimas. Em 12:2, diz-se que ele há de suportar a "vergonha" de sua

morte, não porque Deus o sustenta, mas porque ele esperava por justificação. No decorrer dessa epístola, diz-se que Jesus experimenta a dor humana e a morte como todos os seres humanos, "em todos os aspectos". A agonia dele não era aliviada por uma revogação especial.

Mais significativo ainda, esse é um tema de destaque para o contexto imediato de Hebreus 2:9, que enfatiza que Cristo rebaixou-se a si mesmo abaixo dos anjos para partilhar plenamente, no sangue e na carne, os sofrimentos da experiência humana e morreu uma morte humana. De fato, sabe-se que sua morte traz a salvação, mas a passagem não diz nenhuma palavra acerca da graça de Deus tal qual manifestada na obra de reconciliação feita por Cristo. Em vez disso, ela se concentra na cristologia, no rebaixamento voluntário de Cristo pelos domínios transitórios do sofrimento e da morte. É como ser humano pleno que Jesus passa pela experiência da paixão, isolado de todo socorro ao qual pudesse recorrer como um ser excelso. Ele completa a obra que começou pelo rebaixamento voluntário com a própria morte, uma morte que tinha de ser "sem Deus".

O fato é que a variante "sem Deus", que dificilmente poderia ser explicada como uma alteração de copista, está de acordo com as preferências linguísticas, o estilo e a teologia da Epístola aos Hebreus, ao passo que a variante alternativa "pela graça de Deus", que não teria causado dificuldade alguma para os copistas, não se coaduna nem com o que Hebreus diz sobre a morte de Cristo nem com a forma como o diz. Hebreus 2:9 parece ter dito originalmente que Jesus morreu "sem Deus", desamparado, de modo muito próximo àquele com que é retratado na narrativa da Paixão do Evangelho de Marcos.

Conclusão

Em cada um dos três casos que examinamos, há uma importante variante textual que desempenha um papel significativo no modo com que a passagem em questão é interpretada. Obviamente, é importante saber se Jesus sentia compaixão ou raiva em Marcos 1:41; se estava calmo e controlado ou em profunda aflição em Lucas 22:43-44; e se morreu pela graça de Deus ou "sem Ele" em Hebreus 2:9. Poderíamos facilmente analisar outras passagens também para compreender o sentido de como é importante saber quais são as palavras de um autor se quisermos interpretar sua mensagem.

Mas há algo mais importante na tradição textual do Novo Testamento do que meramente decidir o que o seu autor realmente escreveu. Há a questão de *por que* essas palavras vieram a ser mudadas e de como essas mudanças afetam os sentidos de seus escritos. Essa questão da modificação das Escrituras na Igreja cristã primitiva será o tema dos dois próximos capítulos, nos quais tratarei de demonstrar como copistas que não estavam nada satisfeitos com o que os livros do Novo Testamento diziam modificavam suas palavras para levá-los a apoiar mais claramente a ortodoxia do cristianismo e mais vigorosamente opor-se aos hereges, às mulheres, aos judeus e aos pagãos.

Uma página do Evangelho de João de um dos mais extravagantes manuscritos bíblicos do século X: escrito em velino púrpura com tinta de prata.

Notas

1. Para maior explanação desses métodos, ver: METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. *Text of the New Testament*, op. cit., p. 300-315.

2. Isso significa, entre outras coisas, que as variantes no texto majoritário "bizantino" não são necessariamente as melhores leituras. Elas simplesmente têm mais apoio manuscrito em termos de números absolutos. É como diz um antigo adágio em crítica textual: manuscritos devem ser pesados, não contados.

3. Alguns pesquisadores consideram esse o princípio de crítica textual mais fundamental e confiável de todos.

4. Muito do que se segue foi retirado de meu artigo "Text and Tradition: the Role of New Testament Manuscripts in Early Christian Studies". In: *TC: a journal of textual criticism*. Disponível em: http: //rosetta.reltech.org/TC/TC.htlm]. Maio de 2000.

5. Para uma discussão completa dessa variante e de sua importância para a interpretação, ver meu artigo "A sinner in the hands of an angry Jesus". In: DONALDSON, Amy M.; SAILORS, Timothy B. (Orgs.). *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*. Grand Rapids: Eerdemans, 2003. Parti desse artigo para muito do que se segue nessa discussão.

6. Ver: EHRMAN, Bart D. *The New Testament*, cap. 6.

7. Em apenas duas outras ocasiões, no Evangelho de Marcos, Jesus é explicitamente descrito como compassivo: em Marcos 6:34, na multiplicação dos pães para alimentar cinco mil pessoas; e em Marcos 8:2, na multiplicação dos pães para alimentar quatro mil pessoas. Lucas narra o primeiro relato de um modo completamente diferente e não inclui o segundo. Mateus, por sua vez, traz os dois relatos e conserva a descrição de um Jesus compassivo em ambas as ocasiões (Mateus 14:14 [e 9:30]; 15:32). Nas três passagens adicionais em Mateus, e em outra ocasião em Lucas, Jesus é explicitamente descrito como compassivo usando-se o termo (SPLANGNIZO). Por isso é difícil imaginar por que os dois, independentemente, teriam omitido o termo do relato que estamos discutindo se o tivessem encontrado em Marcos.

8. Para essas várias interpretações, ver: EHRMAN, Bart D. "A sinner in the hands of an angry Jesus", op. cit.

9. Para uma discussão mais detalhada de por que os copistas mudaram o relato original, ver p. 217 e seguintes.

10. Para uma discussão completa dessa variante, ver: EHRMAN, Bart D. *Orthodox Corruption of Scripture*, op. cit., p. 187-194. Minha primeira análise dessa passagem foi escrita em coautoria com Mark Plunkett.

11. Para a discussão de por que os copistas acrescentaram os versículos ao relato de Lucas, ver p. 176-182 a seguir.

12. Para uma discussão completa dessa variante, ver: EHRMAN, Bart D. *Orthodox Corruption of Scripture*, op. cit., p. 146-150.

6

ALTERAÇÕES TEXTUAIS TEOLOGICAMENTE MOTIVADAS

A crítica textual implica mais do que simplesmente determinar o texto original. Ela também supõe ver como o texto veio a ser modificado com o tempo, tanto por meio de enganos dos copistas como por meio de modificações deliberadamente introduzidas por eles. As mudanças propositais, tardias, podem ser altamente significativas, não porque necessariamente nos ajudem a entender o que os autores originais estão tentando dizer, mas porque podem nos mostrar algo sobre como o texto dos autores veio a ser interpretado pelos copistas que os reproduziram. Ao ver como os copistas alteraram seus textos, podemos descobrir pistas sobre o que eles achavam que era importante no texto, e assim podemos aprender mais sobre a história de como os textos vieram a ser copiados e recopiados no decorrer dos séculos. A tese deste capítulo é que, por vezes, os textos do Novo Testamento foram modificados por razões teológicas. Isso aconteceu em todos os pontos onde os copistas, reproduzindo os textos, preocuparam-se em assegurar que dissessem o que eles queriam que dissessem; por vezes, por causa de disputas teológicas que grassavam na época deles. Para compreender esse tipo de mudança,

precisamos entender um pouco das disputas teológicas nos primeiros séculos do cristianismo — os séculos nos quais a maioria das alterações nas Escrituras foi feita, antes do surgimento e difusão dos copistas "profissionais".

O contexto teológico da transmissão dos textos

Conhecemos bastante o cristianismo do decorrer dos séculos II e III — o tempo, costuma-se dizer, entre a conclusão da escrita dos livros do Novo Testamento e a conversão do imperador romano, Constantino, à religião, que, como vimos, mudou tudo.[1] Esses dois séculos foram particularmente ricos em diversidade teológica entre os primeiros cristãos. De fato, a diversidade teológica era tão difundida que grupos que se autoqualificavam de cristãos aderiam a crenças e a práticas que muitos cristãos hoje classificariam como tudo, menos cristãs.[2]

Nos séculos II e III, havia naturalmente cristãos que acreditavam que havia um só Deus, o Criador de tudo o que existe. Contudo, outras pessoas que se classificavam como cristãs insistiam que havia dois diferentes deuses — um do Antigo Testamento (um Deus de castigo) e outro do Novo Testamento (um Deus de amor e de misericórdia). E não se tratava simplesmente de duas faces diferentes do mesmo Deus: eles eram realmente dois deuses diferentes. Surpreendentemente, os grupos que defendiam tais posições — inclusive os seguidores de Marcião, que já vimos antes — insistiam em que suas posições decorriam dos verdadeiros ensinamentos de Jesus e de seus apóstolos. Outros grupos, por exemplo, o dos cristãos gnósticos, insistiam em que havia não apenas dois deuses, mas doze. Outros diziam trinta. Outros, mais: falavam em trezentos e sessenta e

cinco. Todos esses grupos se diziam cristãos, insistindo em que seus pontos de vista eram verdadeiros e que tinham sido ensinados por Jesus e por seus seguidores.

Por que esses outros grupos simplesmente não liam os seus Novos Testamentos para ver se suas perspectivas não estavam erradas? Por que não havia Novo Testamento algum. Para dizer a verdade, todos os livros do Novo Testamento já estavam escritos nessa época, mas havia também muitos outros livros, eles também reivindicando que seus autores eram os próprios apóstolos de Jesus — outros evangelhos, atos, epístolas e apocalipses, com muitas perspectivas diferentes das que se encontravam nos livros que, por fim, vieram a ser chamados de Novo Testamento. O próprio Novo Testamento emergiu desses conflitos sobre Deus (ou deuses), à medida que um grupo de crentes conquistava mais convertidos que todos os outros, podendo decidir quais livros deviam ser incluídos no cânone das Escrituras. Durante os séculos II e III, contudo, não havia acordo quanto a um cânone — nem acordo quanto a uma teologia. Em vez disso, havia um amplo leque de diversidade: diversos grupos afirmando teologias diversas baseadas em diversos textos escritos, todos reivindicando terem sido escritos pelos apóstolos de Jesus.

Alguns desses grupos cristãos insistiam em que Deus criara este mundo; outros mantinham que o Deus verdadeiro não criou este mundo (que é, afinal de contas, um mau lugar), mas que ele era o resultado de um desastre cósmico. Alguns desses grupos insistiam em que as escrituras judaicas tinham sido entregues pelo Deus uno e verdadeiro; outros reivindicavam que as escrituras judaicas pertenciam ao Deus inferior dos judeus, que não era o Deus uno e verdadeiro. Alguns desses grupos insistiam em que Jesus Cristo era o Filho único de Deus, que era, ao mesmo tempo, completamente humano e completamente divino; outros grupos insistiam em que Cristo era completamente humano, mas não era divino de todo; outros defendiam que ele era completamente divino, mas não integralmente

humano; e outros ainda afirmavam que Jesus Cristo era as duas coisas — um ser divino (Cristo) e um ser humano (Jesus). Alguns desses grupos acreditavam que a morte de Cristo trouxe ao mundo a salvação; outros mantinham que a morte de Cristo nada teve a ver com a salvação deste mundo; outros grupos ainda insistiam em que Cristo nunca chegou a morrer realmente.

Cada um e todos esses pontos de vista — e muitos outros além desses — eram tópicos de debates constantes, de diálogo e de discussões nos primeiros séculos da Igreja, enquanto cristãos de várias persuasões tentavam convencer os outros da verdade de suas próprias pretensões. Mas no fim, só um grupo "venceu" os debates. Foi o grupo que decidiu o que os credos cristãos seriam: os credos afirmariam que há um só Deus, o Criador; que Jesus, seu Filho, é divino e humano e que a salvação nos veio por sua morte e ressurreição. Havia também o grupo que decidiu quais livros seriam incluídos no cânone da Escritura. Por volta de fins do século IV, a maioria dos cristãos concordava que o cânone devia incluir os quatro Evangelhos, Atos, as cartas de Paulo e um grupo de outras cartas como 1João e 1Pedro, além do Apocalipse de João. E quem copiou esses textos? Cristãos das próprias assembleias cristãs, que tinham íntima consciência e estavam completamente envolvidos com os debates sobre a identidade de Deus, a posição das escrituras judaicas, a natureza de Cristo e os efeitos de sua morte.

O grupo que se estabeleceu como "ortodoxo" (o que significa que detinha o que ele mesmo considerava como a "reta crença") determinou aquilo em que as gerações cristãs futuras acreditariam e que leriam como as Escrituras. O que poderíamos chamar de visões "ortodoxas" antes de eles se tornarem a opinião majoritária de todos os cristãos? Quer dizer, eles representavam as perspectivas dos cristãos "ortodoxos" antes de esse grupo vencer as disputas ocorridas mais ou menos no início do século IV.

Teriam essas disputas afetado os copistas à medida que reproduziam as Escrituras? Neste capítulo, afirmarei que sim. Para ir direto ao ponto, pretendo me restringir a apenas um aspecto das contínuas disputas teológicas nos séculos II e III: a questão da natureza de Cristo. Ele era humano? Divino? Humano e divino? Se era humano e divino, era dois seres separados, um divino e um humano? Essas são questões por fim resolvidas nos símbolos da fé [os credos] formulados e transmitidos até hoje, credos que insistem em que há "um só Senhor Jesus Cristo", plenamente Deus e plenamente homem. Antes de chegar a essas determinações, houve discordâncias generalizadas, e essas disputas afetaram os nossos textos escriturísticos.[3]

Para exemplificar esse ponto, examinarei três áreas da disputa sobre a natureza de Cristo, examinando as formas pelas quais os textos dos livros que posteriormente se tornaram o Novo Testamento foram mudados por copistas (indubitavelmente) bem-intencionados, que alteravam propositadamente seus textos para torná-los mais adequados a suas próprias perspectivas teológicas e impróprios às perspectivas teológicas de seus oponentes. A primeira área que examinarei é a reivindicação de alguns cristãos de que Jesus era tão plenamente humano que não podia ser divino. Essa era a visão de um grupo de cristãos que os pesquisadores hoje chamam de adocionistas. Minha posição é a de que os copistas cristãos que se opunham à visão adocionista modificaram os textos em determinadas passagens, a fim de ressaltar a sua visão de que Jesus não era apenas humano, mas também divino. Podemos classificar essas modificações antiadocionistas de alterações das Escrituras.

Alterações antiadocionistas ao texto

Cristãos adocionistas primitivos

Temos conhecimento de alguns grupos cristãos dos séculos II e III que tinham uma visão "adocionista" de Cristo. Tal visão é chamada de adocionista porque seus adeptos afirmavam que Jesus não era divino, mas um ser humano de carne e osso a quem Deus "adotara" como seu filho, provavelmente por ocasião do batismo.[4]

Um grupo cristão primitivo muito conhecido, defensor de uma cristologia adocionista, era uma seita de judeu-cristãos conhecida como os ebionitas. Não temos certeza de onde provém o seu nome. Pode ter provindo de uma autodesignação baseada no termo hebraico *Ebyon*, que significa "pobre". Esses seguidores de Jesus provavelmente imitavam o grupo original dos discípulos de Jesus, abrindo mão de tudo por causa de sua fé, assumindo a pobreza voluntária pelo bem dos demais.

De onde quer que tenha vindo o seu nome, a visão desse grupo é claramente relatada em nosso registros primitivos, escritos principalmente por seus inimigos, que os consideravam hereges. Esses seguidores de Jesus eram, assim como ele, judeus e se diferenciavam dos demais cristãos porque pregavam que, para seguir Jesus, era *necessário* ser judeu. Para os homens, isso significava se fazer circuncidar. Para homens e mulheres, significava seguir a lei judaica dada por Moisés, incluindo as leis da comida *kosher* e a observância do sábado e das festas judaicas.

E havia, particularmente, a sua compreensão de Jesus como o messias judeu que separava esses cristãos dos demais. Dado que eram monoteístas estritos — acreditavam que só Um podia ser Deus —, afirmavam que Jesus não era ele mesmo divino, mas um ser humano que, em "natureza", não era diferente do resto de nós: nascera da união sexual de seus pais, José e Maria, como qualquer outra pessoa (sua mãe não era uma virgem), e depois fora criado em uma casa

judia. O que tornava Jesus diferente de todos os demais era que ele era mais estrito no seguimento da lei judaica. Por isso, por causa de sua grande retidão, Deus o adotara como Filho por ocasião de seu batismo, quando uma voz veio dos céus anunciando ser ele filho de Deus. A partir de então, Jesus se sentiu chamado a realizar a missão que Deus lhe designara — morrendo na cruz como reto sacrifício pelos pecados dos demais. E fez isso em fiel obediência à própria vocação; Deus honrou esse sacrifício ressuscitando Jesus dos mortos e elevando-o aos céus, onde ele ainda espera antes de seu regresso como juiz da Terra.

Segundo os ebionitas, Jesus não preexistiu, não nasceu de uma virgem, nem era divino. Ele era um homem especial e justo, a quem Deus escolheu e com quem estabeleceu uma relação especial.

Em resposta a essa perspectiva adocionista, os cristãos proto-ortodoxos insistiam em que Jesus não era "meramente" humano, era realmente divino e, em certo sentido, o próprio Deus. Nasceu de uma virgem, era mais justo que qualquer outro ser porque era diferente por natureza e, por ocasião de seu batismo, Deus não o tornou seu filho (via adoção), mas simplesmente declarou que ele era seu filho, dado que sempre o fora, desde os tempos eternos.

Como foi, então, que essas disputas afetaram os textos das escrituras que circulavam nos séculos II e III, textos que eram copiados por copistas amadores, em um grau ou outro, pessoalmente envolvidos nas controvérsias? São poucas, se é que há, as variantes que parecem ter sido criadas pelos copistas que defendiam um ponto de vista adocionista. A razão para tanta escassez de indícios não deve surpreender. Se um cristão adocionista tivesse inserido seus pontos de vista nos textos das escrituras, com toda a certeza, eles teriam sido corrigidos por copistas posteriores, alinhados com uma visão mais ortodoxa. O que encontramos, contudo, são passagens nas quais os textos foram alterados, de modo a se oporem a uma cristologia

adocionista. Essas mudanças enfatizam que Jesus nasceu de uma virgem, não foi adotado em seu batismo e era propriamente Deus.

Mudanças antiadocionistas ao texto

Na verdade, já vimos uma variação textual relacionada a essa controvérsia cristológica em nossa discussão, no capítulo 4, das pesquisas textuais de J. J. Wettstein. Wettstein examinou o Códice Alexandrino, atualmente na Biblioteca Britânica, e constatou que em 1Timóteo 3:16, onde a maioria dos manuscritos fala de Cristo como "Deus tornado manifesto na carne", esse manuscrito primitivo fala originalmente de Cristo "que foi tornado manifesto na carne". A mudança, em grego, é muito sutil — é apenas a diferença entre as letras theta e ômicron, que são muito semelhantes. Um copista tardio alterou a variante original, de modo que se deixou de ler "que" e se passou a ler "Deus" (tornado manifesto na carne). Em outros termos, esse revisor tardio mudou o texto de modo a enfatizar a divindade de Cristo. É chocante perceber que a mesma correção ocorreu em quatro dos nossos outros manuscritos primitivos de 1Timóteo. Todos eles encontraram revisores que mudaram o texto igualmente, de modo que agora ele chama Jesus explicitamente de "Deus". Esse se tornou o texto da vasta maioria dos manuscritos bizantinos (isto é, medievais) posteriores — e por isso se tornou o texto da maioria das traduções antigas da Bíblia.

Contudo, nossos antigos e melhores manuscritos falam de Cristo "que" se tornou manifesto na carne, sem chamar Jesus, explicitamente, de Deus. A mudança que acabou imperando nos manuscritos medievais foi introduzida para enfatizar a divindade de Jesus num texto que, quanto a isso, era ambíguo, para dizer o mínimo. Esse seria um exemplo de uma mudança antiadocionista,

uma alteração textual feita em oposição à perspectiva segundo a qual Jesus era plenamente humano, mas não divino.

Outras mudanças antiadocionistas foram introduzidas nos manuscritos que registram o início da vida de Jesus no Evangelho de Lucas. Em determinada passagem, diz-se que quando José e Maria levaram Jesus ao Templo e o santo homem, Simeão, o abençoou, "seu pai e sua mãe ficaram maravilhados com o que se dizia dele" (Lucas 2:33). Seu pai? Como o texto poderia chamar José de pai de Jesus se Jesus nascera de uma virgem? Por isso não é surpresa ver que muitos copistas mudaram o texto para eliminar o potencial problema, dizendo: "José e sua mãe ficaram maravilhados..." Agora o texto não poderia ser usado por um cristão adocionista em defesa da posição de que José era o pai da criança.

Fenômeno similar ocorre poucos versículos adiante, no relato de Jesus, ao 12 anos, no Templo. A história é muito familiar: José, Maria e Jesus vão a uma Páscoa em Jerusalém, mas quando o resto da família volta em caravana para casa, Jesus fica para trás, sem que os demais percebam. O texto diz: "Seus pais nada sabiam". Mas por que o texto fala de seus pais, quando José não é realmente seu pai? Vários testemunhos textuais "corrigem" o problema ao fazerem o texto dizer: "José e sua mãe nada sabiam". E, outra vez, alguns versículos depois, após o regresso deles a Jerusalém em busca de Jesus, Maria o encontra, três dias depois no Templo. Ela lhe chama a atenção: "Teu pai e eu te procurávamos!" E, mais uma vez, alguns copistas resolveram o problema — dessa vez simplesmente alterando o texto, que passou a dizer: "Nós te procurávamos".

Uma das variantes antiadocionistas mais intrigantes em nossos manuscritos ocorre justamente onde mais poderíamos esperar, em um relato do batismo de Jesus por João, justamente o ponto no qual muitos adocionistas insistiram que Jesus foi escolhido por Deus para ser seu filho adotivo. No Evangelho de Lucas, assim como no de Marcos, quando Jesus é batizado, os céus se abrem, o Espírito desce

sobre Jesus em forma de pomba e uma voz vem do céu. Mas os manuscritos do Evangelho de Lucas se dividem acerca do que a voz teria dito exatamente. Segundo a maior parte deles, ela falou as mesmas palavras que se encontram no relato de Marcos: "Tu és meu Filho amado, em quem me comprazo" (Marcos 1:11; Lucas 3:23). Em um manuscrito grego primitivo e em vários manuscritos latinos, porém, a voz diz algo notavelmente distinto: "Tu és meu Filho, hoje eu te gerei". *Hoje* eu te gerei! Será que isso não sugere que o dia do batismo de Jesus é o dia em que ele se tornou o Filho de Deus? Esse texto não poderia ser usado por um cristão adocionista para defender que Jesus se tornou Filho de Deus nesse momento? E como se trata de uma variante muito interessante, precisamos examiná-la com mais vagar, como exemplo adicional das complexidades do problema a ser enfrentado pela crítica textual.

A primeira questão a resolver é: quais dessas duas formas do texto é a original e qual representa a alteração? A esmagadora maioria dos manuscritos gregos traz a primeira variante ("Tu és meu Filho amado, em quem me comprazo"); desse modo, há quem se veja tentado a ver a outra variante como a alteração. O problema, nesse caso, é que o versículo era citado demais pelos primeiros padres da Igreja no período anterior ao da produção da maioria de nossos manuscritos. Ele é citado nos séculos II e III por toda a parte, de Roma a Alexandria, da África do Norte à Palestina, da Gália à Espanha. E, em quase todas as ocasiões, é a outra forma do texto que é citada ("Hoje eu te gerei").

Além disso, essa é a forma do texto que é mais dessemelhante da que se encontra na passagem paralela de Marcos. Como já vimos, é típica dos copistas a disposição de harmonizar os textos, em vez de tomá-los em desarmonia; portanto, a forma do texto que difere de Marcos tem maior probabilidade de ser o original de Lucas. Esses argumentos sugerem que a variante menos atestada — "Hoje eu te

gerei” — é indubitavelmente a original e que ela foi mudada por copistas receosos de suas implicações adocionistas.

Alguns pesquisadores tomaram a direção oposta, ao defender que Lucas não poderia apresentar a voz dizendo no batismo “hoje eu te gerei” porque já está claro, antes desse ponto da narrativa de Lucas, que Jesus é o Filho de Deus. Tanto que, em Lucas 1:35, antes do nascimento de Jesus, o anjo Gabriel anuncia à mãe de Jesus: “O Espírito Santo virá sobre ti e o Poder do Altíssimo te cobrirá com sua sombra, portanto aquele que vai nascer de ti será chamado santo, o Filho de Deus”. Em outras palavras, para o próprio Lucas, Jesus já era o Filho de Deus desde o nascimento. Segundo esse argumento, não se poderia dizer que Jesus se tornou o Filho de Deus no batismo — de modo que a variante mais amplamente atestada, “tu és meu Filho amado no qual me comprazo”, provavelmente é a original.

A dificuldade dessa linha de raciocínio — por mais persuasiva que seja à primeira vista — é que ela omite o modo como Lucas geralmente usa as designações de Jesus no decorrer de sua obra (incluindo não apenas o Evangelho, mas também o segundo volume de seu escrito, o livro de Atos). Consideremos, por exemplo, o que Lucas diz sobre Jesus como o “Messias” (o termo hebraico traduzido pelo termo grego Cristo). Segundo Lucas 2:11, Jesus nasceu como o Cristo, mas em um de seus discursos em Atos, afirma-se que Jesus se tornou o Cristo por ocasião de seu batismo (Atos 10:37-38); em outra passagem, Lucas afirma que Jesus se tornou o Cristo em sua ressurreição (Atos 2:38). Como é que todas essas posições podem ser verdadeiras? Dá a impressão de que, para Lucas, era fundamental enfatizar os momentos-chave da existência de Jesus e realçá-los como vitais para a sua identidade (por exemplo, como Cristo). O mesmo se aplica à compreensão de Lucas de que Jesus é o “Senhor”. Lucas 2:11 diz que ele nasceu como Senhor e é chamado de Senhor ainda na vida terrena, em Lucas 10:1; mas Atos 2:38 indica que ele se tornou o Senhor por ocasião de sua ressurreição.

Para Lucas, a identidade de Jesus como Senhor, Cristo e Filho de Deus é importante. Mas o momento em que ela aconteceu, evidentemente, não. Jesus é todas essas coisas em pontos cruciais de sua vida — nascimento, batismo e ressurreição, por exemplo.

Portanto, tudo indica que no relato original do batismo de Jesus narrado por Lucas, a voz veio do céu para declarar: "Tu és meu Filho, hoje eu te gerei". Lucas provavelmente não queria que isso fosse interpretado numa perspectiva adocionista, pois, afinal de contas, ele já narrara o nascimento virginal de Jesus (nos capítulos 1–2). Contudo, cristãos posteriores, lendo Lucas 3:22, podem ter se surpreendido com suas implicações potenciais, dado que ele parece favorecer uma interpretação adocionista. Para impedir que alguém tomasse o texto desse modo, alguns copistas proto-ortodoxos mudaram o texto para levá-lo a uma completa conformidade com o texto de Marcos 1:11. Atualmente, em vez de dizer que ele foi gerado por Deus, simplesmente se afirma de Jesus: "Tu és meu Filho amado, em quem eu me comprazo". Em outras palavras, mais uma mudança antiadocionista do texto.

Concluiremos esta parte da discussão examinando outra mudança desse tipo. Assim como em 1Timóteo 3:16, ela se refere a um texto no qual um copista introduziu uma alteração para afirmar, em termos definitivos, que Jesus deve ser completamente entendido como Deus. O texto está no Evangelho de João, um Evangelho que, mais que qualquer outro que tenha vindo a constituir o Novo Testamento, já de saída identifica o próprio Jesus como divino (ver, por exemplo, João 8:58; 10:30; 20:28). Essa identificação se torna particularmente surpreendente em uma passagem cujo texto original é altamente disputado.

Os primeiros dezoito versículos de João são, às vezes, chamados de seu Prólogo. É ali que João fala do "Verbo de Deus" que estava "no

princípio com Deus" e que "era Deus" (versículos 1-3). Esse Verbo de Deus fez com que todas as coisas existissem. E é, ainda, o modo de Deus se comunicar com o mundo; o Verbo é como Deus se manifesta a si mesmo aos outros. E, a certa altura, ficamos sabendo que o "Verbo se tornou carne e passou a habitar entre nós". Em outras palavras, o próprio Verbo de Deus se tornou um ser humano (versículo 14). Esse ser humano era "Jesus Cristo" (versículo 17). Segundo esse modo de ver as coisas, Jesus Cristo, portanto, representa a "encarnação" do próprio Verbo de Deus, que estava com Deus desde o princípio e que era Deus, por meio do qual Deus fez todas as coisas.

O Prólogo se encerra com algumas palavras surpreendentes, que nos chegam a duas formas variantes: "Ninguém jamais viu a Deus, exceto *o Filho único/o Deus único* que está no seio do Pai, aquele que o torna conhecido" (versículo 18).

O problema textual está na identificação de quem é esse "único". Deve ele ser identificado com o "Deus único no seio do Pai" ou como o "Filho único no seio do Pai"? É preciso reconhecer que a primeira variante é aquela que se encontra nos manuscritos mais antigos e que geralmente é considerada a melhor — os manuscritos da família textual alexandrina. Mas o que surpreende é ver que ela raramente é encontrada em manuscritos não associados com Alexandria. Será que ela pode ser uma variante textual criada por um copista em Alexandria e ali popularizada? Se assim for, estaria explicado por que a esmagadora maioria dos manuscritos de outros lugares traz a outra variante, na qual Jesus não é chamado o Deus único, mas o Filho único.

Há outras razões para pensar que a última variante é, de fato, a correta. O Evangelho de João usa a expressão "o Filho único" (algumas vezes traduzida erradamente como "Filho primogênito") em várias outras ocasiões (João 3:16-18); em nenhum lugar ele se refere a Cristo como "o Deus único". Além do mais, o que significaria chamar Cristo assim? O termo *único* em grego significa "da mesma espécie".

Só pode haver um que é da mesma espécie. O termo *Deus único* deve fazer referência ao próprio Deus Pai — de outro modo, ele deixa de ser único. Mas se o termo se refere ao Pai, como pode ser utilizado para o Filho? Visto que a frase mais comum (e compreensível) no Evangelho de João é "o Filho único", parece que esse era o texto originalmente escrito em João 1:18. Trata-se de uma visão altamente elevada de Cristo — ele é o "Filho único que está no seio do Pai". E é o único que explica Deus a todos os demais.

Parece, porém, que alguns copistas — possivelmente radicados em Alexandria — ainda não estavam contentes com essa visão exaltada de Cristo e, por isso, a exaltaram ainda mais, transformando o texto. Desse modo, Cristo deixa de ser simplesmente o Filho único de Deus e passa a ser, ele próprio, o Deus único! Essa também parece ser uma mudança antiadocionista do texto feita por copistas proto-ortodoxos do século II.

Alterações antidocéticas ao texto

Cristãos primitivos docetas

Situados no extremo oposto do espectro teológico em relação aos judeu-cristãos ebionitas e sua cristologia adocionista estavam grupos de cristãos conhecidos como docetas.[5] O nome provém do termo grego dokeo, que significa "parecer" ou "dar a impressão de". Os docetas defendiam que Jesus não era um ser humano de carne e osso. Ao contrário, era completamente (e exclusivamente) divino. Apenas "parecia" ou "dava a impressão" de ser um ser humano, de sentir

fome, sede e dor, de sangrar e de morrer. Visto que Jesus era Deus, ele realmente não podia ser um homem. Simplesmente veio à Terra sob a "aparência" da carne humana.

Provavelmente o doceta mais célebre nos primeiros séculos do cristianismo foi o filósofo-mestre Marcião. Nós o conhecemos bem porque pais proto-ortodoxos da Igreja como Ireneu e Tertuliano consideravam suas posições uma ameaça real, e por isso escreveram extensamente contra elas. Temos, particularmente, uma obra de Tertuliano, em cinco volumes, intitulada *Contra Marcião*, na qual a compreensão que Marcião tinha da fé é dissecada e atacada. A partir desse tratado polêmico, podemos divisar as principais características do pensamento dele.

Como vimos,[6] ele parecia querer tomar como exemplo o apóstolo Paulo, pois o tinha na conta de um verdadeiro seguidor de Jesus. Em algumas de suas cartas, Paulo distingue a lei e o evangelho, insistindo em que uma pessoa é justificada pela fé em Cristo (o evangelho), não pelo cumprimento das obras prescritas pela lei judaica. Para Marcião, essa contraposição entre o evangelho de Cristo e a Lei de Moisés era tão absoluta que o Deus que concedeu a lei obviamente não poderia ser o mesmo que concedeu a salvação em Cristo. Quer dizer, tratava-se de dois deuses distintos. O Deus do Antigo Testamento era o que criou o mundo, escolheu Israel para ser seu povo e lhe deu sua severa lei. Quando eles quebravam a lei (como sempre faziam), ele os castiga com a morte. Jesus proveio de um Deus maior, enviado para salvar o povo do terrível Deus dos judeus. E visto que não pertence a esse outro Deus, que criou o mundo material, obviamente o próprio Jesus não poderia fazer parte desse mundo material. Isso significa, então, que ele não poderia ter nascido realmente, que não tinha um corpo material, que realmente não derramou sangue, que não morreu de verdade. Todas essas coisas eram apenas uma aparência. Mas visto que Jesus pareceu ter morrido — um sacrifício aparentemente perfeito

—, o Deus dos judeus aceitou essa morte como pagamento pelos pecados. Todo aquele que crer nisso estará a salvo desse Deus.

Autores proto-ortodoxos como Tertuliano opuseram-se ferrenhamente a essa teologia, enfatizando que se não fosse um ser humano real, Cristo não poderia salvar outros seres humanos, que se não tivesse sido realmente derramado, seu sangue não poderia trazer a salvação, que se Cristo não tivesse morrido realmente, sua morte "aparente" não traria benefício para ninguém. Tertuliano e outros assumiram, então, a firme posição de que Jesus — mesmo sendo divino (a despeito do que os ebionitas e outros adocionistas dissessem) — era plenamente humano. Ele teve carne e sangue; sentiu dor; realmente derramou sangue; foi realmente, fisicamente, ressuscitado dos mortos; e realmente, fisicamente, ascendeu ao céu, onde agora está esperando para retornar fisicamente, em glória.

Mudanças antidocéticas ao texto

O debate sobre as cristologias docéticas afetaram os copistas que copiaram os livros que, por fim, vieram a formar o Novo Testamento. Para exemplificar esse ponto, analisarei quatro variantes textuais dos capítulos finais do Evangelho de Lucas, que, como vimos, era um Evangelho que Marcião aceitava como escritura canônica.[7]

A primeira aparece em uma passagem que já analisamos no capítulo 5 — o relato do "suor de sangue" de Jesus. Como vimos, os versículos em questão provavelmente não pertencem ao Evangelho original de Lucas. Lembremo-nos que a passagem descreve acontecimentos ocorridos imediatamente antes da prisão de Jesus, quando ele deixa seus discípulos para se retirar em oração, suplicando que o cálice de seu sofrimento seja afastado de si, mas orando para que a vontade de Deus "seja feita". É justamente aí que lemos, em

alguns manuscritos, os versículos disputados: "E um anjo dos céus apareceu a ele, para fortalecê-lo. E, em agonia, ele começou a orar com mais fervor e seu suor tornou-se como gotas de sangue caindo ao solo" (versículos 43-44).

Afirmei no capítulo 5 que os versículos 43-44 rompem a estrutura dessa passagem em Lucas, que é, sem eles, um quiasmo que leva a nossa atenção a se focalizar na oração de Jesus para que a vontade de Deus seja feita. Também sugeri que os versículos contêm uma teologia completamente diversa da que se encontra na narrativa da Paixão feita por Lucas. Em todo o restante da narrativa, Jesus está calmo e mantém o controle da própria situação. Lucas, de fato, foi a extremos para eliminar a mínima alusão à agonia de Jesus no relato. Esses versículos, portanto, não apenas estão ausentes de importantes e antigos testemunhos, como também estão em contraste com o retrato de Jesus encarando a morte encontrado no Evangelho de Lucas.

Por que foi, então, que os copistas os acrescentaram ao relato? Agora temos condições de responder a essa pergunta. É de se notar que esses versículos são mencionados três vezes por autores proto-ortodoxos de meados ou fins do século II (Justino Mártir, Ireneu de Lião e Hipólito de Roma). E, o que é ainda mais intrigante, cada vez que são mencionados, a intenção é se opor à perspectiva de que Jesus não seria um ser humano. Ou seja, a angústia profunda que Jesus experimenta, segundo esses versículos, deve demonstrar que ele realmente era um ser humano, que realmente sofria, como todos nós. Assim, por exemplo, Justino, um apologeta cristão primitivo, depois de observar que "seu suor caía como gotas de sangue enquanto ele orava", afirma que isso demonstrou "que o Pai quis que seu Filho realmente passasse por esses sofrimentos por nós", de modo que não "possamos dizer que ele, sendo Filho de Deus, não sentiu o que estava acontecendo consigo, nem sendo infligido a si".[8]

Em outras palavras, Justino e seus confrades proto-ortodoxos entenderam que os versículos demonstravam de forma muito plástica

que Jesus não apenas “aparentava” ser humano: ele realmente era humano, na plenitude do termo. Parece, portanto, como vimos, que esses versículos não faziam parte do Evangelho de Lucas e que teriam sido acrescentados com uma finalidade antidocética, ao retratarem tão bem a humanidade real de Jesus.

Para os cristãos proto-ortodoxos, era importante ressaltar que Cristo era um homem real, de carne e osso, porque foram precisamente o sacrifício de sua carne e o derramamento de seu sangue que trouxeram a salvação — não em aparência, mas na realidade. Outra variante textual no relato feito por Lucas das horas finais de Jesus enfatiza essa realidade. Ela ocorre no relato da última ceia de Jesus com seus discípulos. Em um de nossos mais antigos manuscritos gregos, assim como em vários testemunhos latinos, temos:

> *E tomando o cálice, dando graças, ele disse: “Tomai-o, reparti-o entre vós, pois eu vos digo que não beberei do fruto da vinha a partir de agora, até que venha o reino de Deus”. E tomando o pão, dando graças, ele o partiu e o deu a eles, dizendo: “Isto é meu corpo… Mas vede que a mão daquele que me trai está comigo nesta mesa”* (Lucas 22:17-19).

Contudo, na maioria de nossos manuscritos, há um acréscimo ao texto, que soará familiar a muitos leitores da Bíblia, visto que se assentou nas traduções modernas. Ali, depois que Jesus diz: “Isto é meu corpo”, ele continua dizendo as palavras: “‘Que foi dado por vós; fazei isto em memória de mim’; e fez o mesmo com o cálice após a refeição, dizendo: ‘Este cálice é a nova aliança em meu sangue derramado por vós’”.

Estas são as palavras, muito familiares, da “instituição” da Ceia do Senhor, registradas também sob uma forma muito similar na primeira carta de Paulo aos Coríntios (1Coríntios 11:23-25). A despeito do fato

de serem tão familiares, há boas razões para pensar que esses versículos não estavam no original do Evangelho de Lucas, mas que foram acrescentados para ressaltar que foram o corpo partido e o sangue derramado de Jesus que trouxeram a salvação “para vós”. Por um lado, é bem difícil explicar por que um copista teria omitido os versículos se eles estivessem no original de Lucas (não há um *homoeoteleuton*, por exemplo, que explique a omissão), especialmente porque, quando acrescentados, eles tornam o sentido muito mais regular e claro. De fato, quando os versículos são retirados, muitas pessoas têm a sensação de que o texto soa um pouco truncado. A estranheza da versão truncada (sem os versículos) pode ter sido o que levou os copistas a acrescentarem os versículos.

Além do mais, não se pode deixar de notar que os versículos, por mais familiares que sejam, não representam a própria compreensão que Lucas demonstra ter da morte de Jesus. É uma característica surpreendente do retrato que Lucas faz da morte de Jesus — por mais estranho que isso seja à primeira vista — que ele nunca, em nenhuma outra passagem, indica que a morte em si seja o que traz a salvação do pecado. Em nenhum outro lugar de toda a obra em dois volumes de Lucas (Lucas e Atos dos Apóstolos), se diz que a morte de Jesus foi “por vós”. De fato, nas duas ocasiões em que a fonte de Lucas (Marcos) indica que foi por meio da morte de Jesus que veio a salvação (Marcos 10:45; 15:39), Lucas mudou a disposição do texto (ou o eliminou). Em outros termos, Lucas tem uma compreensão diferente da forma com que a morte de Jesus conduz à salvação, diferente da de Marcos (da de Paulo e da de outros escritores cristãos antigos).

Fica fácil ver a perspectiva própria de Lucas quando analisamos o que ele diz no livro de Atos, no qual os apóstolos fazem vários sermões para converter os outros à fé. Em nenhum desses sermões, os apóstolos indicam que a morte de Jesus traz a remissão dos pecados (por exemplo, Atos dos Apóstolos 3, 4, 13). Não que a morte de Jesus

não tenha importância. Ela é extremamente importante para Lucas — mas não como remissão. Em vez disso, a morte de Jesus é o que leva as pessoas a compreenderem a própria culpa diante de Deus (dado que Jesus morreu mesmo sendo inocente). Uma vez que as pessoas reconhecem a própria culpa, elas se voltam para Deus num movimento de arrependimento e ele, então, perdoa os seus pecados.

Quer dizer, para Lucas, a morte de Jesus impulsiona as pessoas ao arrependimento e é o arrependimento delas que lhes traz a salvação. Mas não segundo esses versículos disputados, ausentes de alguns de nossos mais antigos testemunhos: aqui a morte de Jesus é retratada como uma remissão "por vós".

Originalmente, os versículos parecem não fazer parte do Evangelho de Lucas. Por que, então, teriam sido acrescentados? Em uma disputa posterior com Marcião, Tertuliano enfatizava:

> *Jesus declarou bastante claramente o que queria dizer com o pão, quando chamou o pão seu próprio corpo. Assim também, ao mencionar o cálice e ao fazer o novo testamento ser selado em seu sangue, ele afirma a realidade de seu corpo. Sangue algum pode pertencer a um corpo que não seja um corpo de carne. Portanto, pela evidência da carne chegamos a uma prova do corpo e a uma prova da carne pela evidência do sangue* (*Contra Marcião*, 4, 40).

Aparentemente, esses versículos foram acrescentados para enfatizar o corpo e a carne reais de Jesus, que ele verdadeiramente sacrificou pelo bem dos demais. Essa pode não ter sido a tônica própria de Lucas, mas certamente era a ênfase dos copistas proto-ortodoxos, que alteraram o texto de Lucas para barrar cristologias docetistas, como a de Marcião, por exemplo.[9]

Outro versículo aparentemente acrescentado ao Evangelho de Lucas pelos copistas proto-ortodoxos é Lucas 24:12, que ocorre logo

depois de Jesus ter sido ressuscitado dos mortos. Algumas das seguidoras de Jesus vão ao túmulo, descobrem que ele não está lá e é dito que ele foi ressuscitado. Elas retornam para contar a novidade aos discípulos, que se recusam a acreditar nelas porque isso lhes parece uma "história da carochinha". É quando, em muitos manuscritos, ocorre o relato de 24:12: "Mas Pedro, levantando-se, correu para o túmulo e, inclinando-se, viu apenas os panos e retornou para casa maravilhado com o que acontecera".

Temos excelentes razões para crer que esse versículo originalmente não fazia parte do Evangelho de Lucas. Ele contém uma série de traços estilísticos que não se encontram em nenhum outro lugar no livro, inclusive "inclinando-se" e "panos" (uma palavra diferente foi usada depois para falar dos panos que envolveram Jesus no relato). Além do mais, é difícil compreender por que alguém teria querido remover esse versículo, se na realidade ele fizesse parte do Evangelho (outra vez, não há aqui *homoeoteleuton* etc. que justifique uma omissão acidental). Muitos leitores notaram que o versículo tem o tom de resumo de um relato presente no Evangelho de João (20:3-10), onde Pedro e o "discípulo amado" correm para o túmulo e o encontram vazio. Será que alguém teria tido a ideia de acrescentar um relato semelhante, em forma de resumo, ao Evangelho de Lucas?

Se foi isso, trata-se de um acréscimo surpreendente, porque dá boa sustentação à posição proto-ortodoxa segundo a qual Jesus não era meramente uma espécie de fantasma, mas tinha um corpo físico, real. E isso era reconhecido por ninguém menos que o principal apóstolo, o próprio Pedro. Portanto, em vez de encarar o relato do túmulo vazio como uma "história boba" de algumas mulheres não confiáveis, o texto agora mostra que o relato não apenas era crível, mas verdadeiro, tendo sido verificado justamente por Pedro (um homem merecedor de toda a confiança, deve-se supor). E, o que é ainda mais importante, o verso ressalta a natureza física da ressurreição, porque a única coisa deixada no túmulo é uma prova física dela: os panos que envolveram

o corpo de Jesus. Essa foi uma ressurreição corporal de uma pessoa real. A importância desse ponto é, mais uma vez, ressaltada por Tertuliano:

> *Portanto, se a morte* [de Cristo] *é negada por causa da negação de sua carne, não haverá certeza de sua ressurreição. Porque se ele não ressurgiu, pela mesma razão não terá morrido, mesmo porque ele não possuiu a realidade da carne, à qual a morte se acrescenta, do mesmo modo a ressurreição. Do mesmo modo, se a ressurreição de Cristo for anulada, a nossa também está destruída* (*Contra Marcião*, 3,8).

Cristo deve ter possuído um corpo físico real, que ressuscitou fisicamente dos mortos.

E Jesus não apenas sofreu e morreu fisicamente e veio a ser fisicamente ressuscitado. Para os proto-ortodoxos, ele também foi fisicamente elevado aos céus.

A última variante textual que analisaremos provém do final do Evangelho de Lucas, depois que aconteceu a ressurreição (mas no mesmo dia). Jesus falou a seus seguidores pela última vez, antes de se apartar deles:

> *E ocorreu que enquanto ele os abençoava, foi apartado deles; e eles voltaram para Jerusalém com grande alegria* (Lucas 24:51-52).

É interessante notar, contudo, que em alguns de nossos mais antigos manuscritos — incluindo o manuscrito alexandrino chamado Códice Sinaítico —, há um acréscimo ao texto.[10] Depois de afirmar que "ele foi apartado deles", esses manuscritos indicam "e ele foi arrebatado aos céus". Esse é um acréscimo significativo, porque

ressalta a fisicalidade da partida de Jesus por ocasião de sua ascensão (bem mais forte que o brando "foi apartado"). Essa variante é, de certo modo, intrigante porque o mesmo autor, Lucas, no segundo volume de sua obra, o livro dos Atos dos Apóstolos, volta a narrar a ascensão de Jesus aos céus, mas afirma explicitamente que ela só ocorreu "quarenta dias" depois da ressurreição (Atos 1:1-11).

Isso torna mais difícil acreditar que Lucas tenha escrito a frase em questão em 24:51 — dado que, com certeza, não podia acreditar que Jesus ascendera aos céus no mesmo dia em que ressuscitou se indica no início de seu segundo volume que ele ascendeu quarenta dias mais tarde. Também se deve notar que a palavra-chave em questão ("foi arrebatado") nunca ocorre em nenhum outro trecho, nem do Evangelho de Lucas, nem do livro dos Atos dos Apóstolos.

Por que, então, alguém teria acrescentado essas palavras? Sabemos que os cristãos proto-ortodoxos queriam enfatizar a natureza física, real da partida de Jesus da terra: Jesus partiu fisicamente e fisicamente retornará, trazendo consigo a salvação física. E eles afirmavam isso contra os docetas, que defendiam que tudo ocorrera apenas em aparência. Pode ser que um copista envolvido nessas controvérsias tenha modificado o texto para destacar o ponto.

Alterações antisseparacionistas ao texto

Cristãos primitivos separacionistas

Uma terceira área de preocupação para os cristãos proto-ortodoxos dos séculos II e III envolvia os grupos cristãos que entendiam Cristo

não apenas como humano (como os adocionistas), nem apenas como divino (como os docetas), mas como dois seres, um completamente humano e outro completamente divino.[11] Devemos chamar essa cristologia de "separacionista" porque ela dividia Jesus Cristo em dois: o homem Jesus (que era completamente humano) e o Cristo divino (que era completamente divino). Segundo a maioria dos proponentes dessa perspectiva, o homem Jesus fora temporariamente habitado pelo ser divino, Cristo, que o capacitou a realizar seus milagres e a pregar os seus ensinamentos; mas antes da morte de Jesus, o Cristo o abandonou, forçando-o a encarar sozinho a própria crucificação.

Essa cristologia separacionista era defendida principalmente pelos grupos de cristãos que os pesquisadores chamam de gnósticos.[12] O termo gnosticismo, que vem do étimo grego para conhecimento, *gnosis*, é aplicado a um amplo espectro de grupos de cristãos primitivos que enfatizavam a importância do conhecimento secreto para a salvação. Segundo a maioria desses grupos, o mundo material em que vivemos não foi criação do Deus único e verdadeiro. Ele surgiu como resultado de um desastre no reino divino, no qual uma das (muitas) entidades divinas foi, por algum motivo, excluída das regiões celestes. Como resultado de sua queda da divindade, o mundo material veio a ser criado por uma deidade menor, que a capturou e aprisionou em corpos humanos aqui na terra. Alguns seres humanos, portanto, têm uma centelha do divino dentro de si e precisam aprender a verdade de quem são, de onde vieram, como chegaram aqui e como podem retornar. Aprender essa verdade os conduzirá à salvação.

Tal verdade consiste em ensinamentos secretos, misterioso "conhecimento" (*gnosis*), que só pode ser comunicado por um ser divino provindo do domínio celestial. Para os cristãos gnósticos, Cristo é o divino revelador das verdades de salvação. Em muitos sistemas gnósticos, o Cristo sobreveio ao homem Jesus por ocasião de

seu batismo, dando-lhe poder para exercer o seu ministério e, no fim, o deixou para que morresse sozinho na cruz. Foi por isso que Jesus bradou: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” Para esses gnósticos, o Cristo abandonou Jesus literalmente (ou “o deixou para trás”). Contudo, depois da morte de Jesus, o Cristo o ressuscitou dos mortos como recompensa por sua fidelidade e continuou, por meio dele, a ensinar a seus discípulos as verdades secretas que conduzem à salvação.

Os cristãos proto-ortodoxos classificaram esse ensinamento como ofensivo em todos os níveis. Para eles, o mundo material não é um lugar mau resultante de um desastre cósmico, mas é a boa criação do único verdadeiro Deus. Para eles, a salvação provém da fé na morte e ressurreição de Cristo, não pelo aprendizado de uma *gnosis* secreta, que poderia iluminar a verdade da condição humana. E, o que é mais importante para nosso objetivo aqui, para eles, Jesus Cristo não é dois seres, mas um, simultaneamente divino e humano, a um só e mesmo tempo.

Mudanças antisseparacionistas ao texto

As controvérsias sobre as cristologias separacionistas tiveram o seu papel na transmissão dos textos que vieram a constituir o Novo Testamento. Já vimos um exemplo disso em uma variante que analisamos no capítulo 5, Hebreus 2:9, na qual se dizia, no texto original da carta, que Jesus morreu “sem Deus”. Naquela discussão, vimos que a maioria dos copistas aceitava a versão variante, que indicava ter Cristo morrido “pela graça de Deus”, mesmo não sendo esse o texto originalmente escrito pelo autor. Mas não analisamos com a merecida atenção por que os copistas teriam achado o texto potencialmente perigoso e, consequentemente, carente de modificação.

Agora, a partir de nossa breve incursão pelo entendimento gnóstico da figura de Cristo, a mudança faz mais sentido. Segundo as cristologias separacionistas, Cristo realmente morreu "sem Deus", porque foi em sua cruz que o elemento divino que o habitava se apartou, deixando Jesus morrer sozinho. Conscientes de que o texto poderia ser usado em defesa dessa perspectiva, os copistas cristãos fizeram uma simples, mas profunda, mudança. Em vez de indicar que sua morte aconteceu separadamente de Deus, o texto passou a afirmar que a morte de Cristo se deu "pela graça de Deus". Essa é, portanto, uma alteração antisseparacionista.

Um segundo exemplo bastante intrigante do fenômeno ocorre quase exatamente onde seria de se esperar que ocorresse, num relato evangélico da crucificação de Jesus. Como já indiquei, no Evangelho de Marcos, Jesus se mantém em silêncio durante todo o seu processo de crucificação. Os soldados o crucificam, os transeuntes e os líderes judeus zombam dele... sem que ele diga uma só palavra — até o fim, quando a morte é iminente, e Jesus brada as palavras tiradas do Salmo 22: "*Eloí, Eloí, lemá sabachtâni?*", que significam: "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?" (Marcos 15:34).

Deve-se notar que, segundo o escritor proto-ortodoxo, Ireneu, Marcos era o Evangelho preferencial daqueles "que separavam Jesus de Cristo" — ou seja, dos gnósticos, que adotavam uma cristologia separacionista. Dispomos de fortes indícios para supor que alguns gnósticos tomavam esse último dito de Jesus literalmente, para indicar ter sido nesse ponto que o Cristo divino se apartara de Jesus (visto que a divindade não pode fazer a experiência da mortalidade e da morte). A evidência provém de documentos gnósticos que refletem sobre o significado desse momento na vida de Jesus. Temos, por exemplo, o Evangelho apócrifo de Pedro, no qual alguns suspeitam haver uma cristologia separacionista, que cita as palavras em uma forma ligeiramente diferente: "Meu poder, meu poder, abandonaste-me!". Mais surpreendente ainda é o texto gnóstico conhecido como o

Evangelho de Filipe, no qual o versículo é citado e seguido por uma interpretação separacionista:

> *"Meu Deus, meu Deus, por que, ó Senhor, me abandonaste?" Foi, pois, na cruz que ele disse essas palavras, porque foi ali que ele foi dividido.*

Os cristãos proto-ortodoxos conheciam esses dois Evangelhos e suas interpretações do clímax da crucificação de Jesus. Por isso, talvez provoque tanta surpresa o fato de o texto do Evangelho de Marcos ter sido mudado por alguns copistas, na intenção de frustrar essa explicação gnóstica. Em um manuscrito grego e em vários testemunhos latinos, diz-se que Jesus não bradou o tradicional "grito de abandono" do Salmo 22, mas que teria proclamado: "Meu Deus, meu Deus, porque escarneceste de mim?".

Essa mudança do texto gera uma variante interessante — e particularmente adequada a seu contexto literário. Como já se indicou, a essa altura do relato, quase todos os demais tinham escarnecido de Jesus — os líderes judeus, os transeuntes, os dois ladrões. Agora, com essa versão variante, diz-se que o próprio Deus escarneceu de Jesus. Em desespero, Jesus emite um grito e morre. Uma cena poderosa, plena de sentimento.

Apesar de tudo, a variante não é original, como se demonstrou pela circunstância de que ela está ausente de praticamente todos os nossos mais antigos e melhores testemunhos (incluindo os testemunhos do texto alexandrino) e pelo fato de que não corresponde às palavras aramaicas que Jesus realmente emite (*lemá sabachtâni* — que significam "por que me abandonaste?" e não "por que escarneceste de mim?").

Por que, então, os copistas alteraram o texto? Demonstrada toda a sua utilidade para aqueles que defendiam uma cristologia

separacionista, não é mais necessário ficar perguntando por quê. Os copistas proto-ortodoxos queriam fazer com que o texto não pudesse mais ser usado por seus adversários gnósticos. Eles fizeram uma mudança contextualmente adequada e significativa, a partir da qual, em vez de se dizer que Deus abandonou Jesus, diz-se que apenas zombou dele.

Como exemplo final de uma variante desse tipo, inserida para barrar uma cristologia separacionista, analisemos a passagem que ocorre na 1ª Epístola de João. A mais antiga forma do texto diz em 4:2-3:

> *"Nisto conhecereis o Espírito de Deus: todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus; e todo o espírito que não confessa Jesus não é de Deus; é o espírito do anticristo".*

É uma passagem clara e direta: só aqueles que reconhecem que Jesus veio realmente na carne (em oposição, digamos, à aceitação da perspectiva docetista) pertence a Deus; aqueles que não reconhecem isso são opostos a Cristo (anticristos). Mas existe também uma interessante variante textual que ocorre na segunda metade da passagem. Em vez de se referirem àquele "que não confessa Jesus", vários testemunhos se referem, em vez disso, àquele que "divide Jesus". O que esse *divide Jesus* significa? E por que essa variante textual se introduziu em alguns manuscritos?

De início, devo enfatizar que ela não aparece em muitos manuscritos. De fato, entre os testemunhos gregos, só ocorre em um manuscrito do século X (Ms. 1739). Mas, como vimos, trata-se de um manuscrito importante porque parece ter sido copiado de um manuscrito do século IV, e suas notas marginais indicam que a variante "divide Jesus" era conhecida por vários pais da Igreja de finais do século II e início do século III, como Ireneu, Clemente e

Orígenes. Além do mais, ela aparece na Vulgata latina. Isso demonstra, entre outras coisas, que a variante foi popular na época em que os cristãos proto-ortodoxos estavam em debate com os gnósticos sobre questões de cristologia.

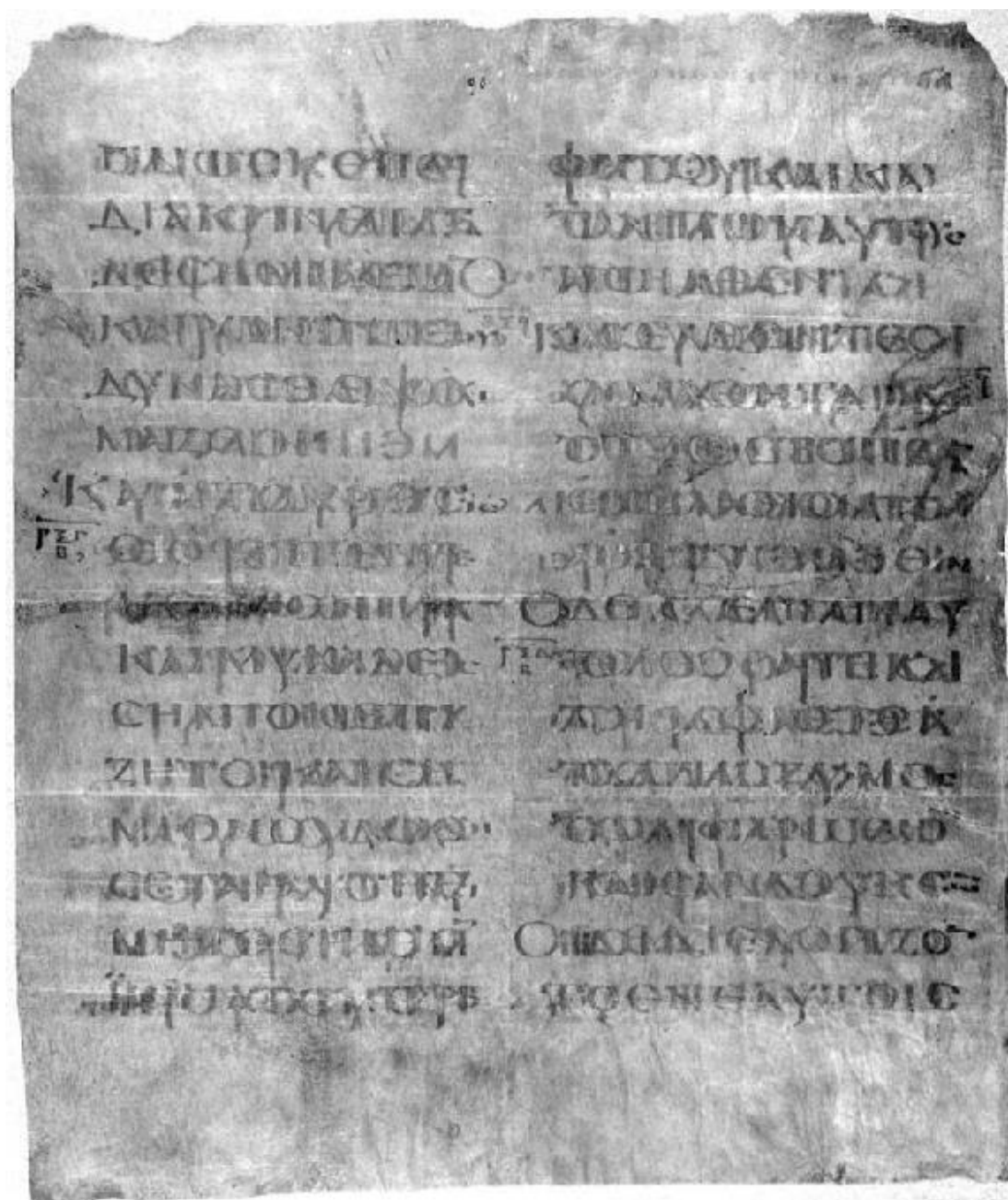
Por isso, a variante pode provavelmente não ser aceita como o texto "original", dada sua atestação escassa — ela não se encontra, por exemplo, em nenhum de nossos mais antigos e melhores manuscritos (em nenhum manuscrito grego, exceto como nota marginal). Por que, então, ela teria sido criada por um copista cristão? Parece que para fornecer uma base de ataque "bíblico" contra as cristologias separacionistas, nas quais Jesus e Cristo são separados um do outro como duas entidades distintas, ou como uma variante que afirmasse que Jesus "se dividiu" do Cristo. A variante textual sugere que qualquer um que vier a apoiar essa perspectiva não é de Deus; é, de fato, um anticristo. Mais uma vez, temos uma variante gerada no contexto das disputas cristológicas dos séculos II e III.

Conclusão

Um dos fatores que contribuíram para as alterações que os copistas introduziram nos textos foi o contexto histórico. Os copistas cristãos dos séculos II e III estavam empenhados nos debates e disputas de seu tempo. Ocasionalmente, essas disputas afetavam a reprodução dos textos a partir dos quais esses debates se desencadeavam. Ou seja, os copistas ocasionalmente alteravam os textos para forçá-los a dizer o que já se supunha que devessem dizer.

E isso não é necessariamente uma coisa má, dado que nós, provavelmente, podemos compreender que a maioria dos copistas que mudaram os textos frequentemente o fizeram semiconscientemente ou

com boa intenção. A realidade, porém, é: uma vez alterados os textos, suas palavras tornavam-se, literalmente, palavras diferentes, e essas palavras alteradas necessariamente afetavam a interpretação das palavras a ser feita por leitores posteriores. Entre as razões para essas alterações, estavam as disputas teológicas dos séculos II e III, com os copistas por vezes modificando os textos à luz das cristologias adocionistas, docetistas e separacionistas que estavam em luta para se estabelecer nesse período.

Outros fatores históricos também influenciavam, fatores menos relacionados à controvérsia teológica, derivados dos conflitos sociais da época, conflitos envolvendo questões como o papel das mulheres nas igrejas cristãs primitivas, a oposição cristã aos judeus e a defesa cristã contra os ataques dos adversários pagãos. No próximo capítulo, veremos como esses outros conflitos sociais afetavam os antigos copistas, que reproduziam os textos das Escrituras nos séculos anteriores à época em que a cópia de textos se tornou domínio dos copistas profissionais.

Uma das mais antigas cópias do Evangelho de Mateus, do século VI, escrita em letras gregas sobre papiro.

Notas

1. Para os textos primários desse período, ver: EHRMAN, Bart D. *After the New Testament: a Reader in Early Christianity*. Nova York: Oxford University Press, 1999. Uma bela introdução ao período pode ser encontrada em: CHADWICK, Henry. *The Early Church*. Nova York: Penguin, 1967.

2. Para uma discussão completa do material discutido nos parágrafos seguintes, ver especialmente: EHRMAN, Bart D. *Lost Christianities*, op. cit., cap. 1.

3. Para uma discussão completa, ver: EHRMAN, Bart D. *Orthodox Corruption of Scripture*, op. cit.

4. Para uma discussão completa do ponto de vista adocionista e daqueles que o defendiam, ver: EHRMAN, Bart D. *Orthodox Corruption of Scripture*, op. cit., p. 47-54.

5. Para uma discussão completa do docetismo e das cristologias docéticas, ver: EHRMAN, Bart D. *Orthodox Corruption of Scripture*, op. cit., p. 181-187.

6. Ver p. 43-45.

7. Ele também aceitava dez cartas de Paulo como Escritura (todas as que estão no Novo Testamento, exceto 1 e 2Timóteo e Tito); rejeitava em bloco o Antigo Testamento, que considerava o livro do Deus Criador, não do Deus de Jesus.

8. As citações foram retiradas da obra de Justino, *Dialogue with Trifo*.

9. Para maior demonstração de que esses versículos não estavam no original de Lucas, mas foram acrescentados em razão de uma polêmica antidocetista, ver: EHRMAN, Bart D. *Orthodox Corruption of Scripture*, op. cit., p. 198-209.

10. Para outro acréscimo textual e uma discussão completa dele, ver: EHRMAN, Bart D. *Orthodox Corruption of Scripture*, op. cit., p. 227-232.

11. Para maiores informações sobre as cristologias separacionistas e os grupos gnósticos que as defendiam, ver: EHRMAN, Bart D. *Orthodox Corruption of Scripture*, op. cit., p. 198-209.

12. Para uma discussão posterior do gnosticismo, ver: EHRMAN, Bart D. *Lost Christianities*, op. cit., cap. 6.

7

OS MUNDOS SOCIAIS DO TEXTO

Pode-se, com tranquilidade, dizer que a cópia de textos cristãos primitivos era, de forma geral, um processo "conservador". Os copistas — fossem eles amadores, nos primeiros séculos, ou profissionais na Idade Média — tinham a intenção de "conservar" a tradição textual que estavam transmitindo. Sua preocupação fundamental não era modificar a tradição, mas preservá-la para si mesmos e para aqueles que viessem depois de si. Sem dúvida, a maioria dos copistas buscava fazer um trabalho consciencioso, certificando-se de que o texto que reproduziam era o mesmo que tinham herdado. Apesar de tudo isso, mudanças vieram a ser feitas nos textos cristãos primitivos. Os copistas às vezes — muitas vezes — cometiam erros acidentais, copiando erradamente uma palavra, pulando uma linha, ou simplesmente estropiando as sentenças que deviam copiar. Por vezes, mudavam o texto propositalmente, fazendo uma "correção", que vinha a representar, de fato, uma alteração do texto que o autor escrevera originalmente. Analisamos no capítulo anterior um tipo de mudança proposital — mudanças relativas a algumas das controvérsias teológicas desencadeadas nos séculos II e III, período em que a maioria das mudanças de nossa tradição textual

foi feita. Não pretendo dar a falsa impressão de que esse tipo de mudança teológica do texto acontecia toda vez que um copista se sentava para copiar uma passagem. Alterações ocorriam em certas ocasiões. E quando ocorriam, tinham profunda consequência sobre o texto.

Neste capítulo, examinaremos outros fatores contextuais, que levaram, de vez em quando, à alteração do texto. Vamos analisar, particularmente, três tipos de disputas evidentes nas comunidades cristãs primitivas: uma disputa interna, sobre o papel das mulheres na Igreja, e duas disputas externas, uma com os judeus não-cristãos, a outra com os adversários pagãos. Veremos, em cada caso, que, em oportunidades esparsas, essas disputas também desempenharam seu papel na transmissão dos textos que os copistas (eles próprios envolvidos nas disputas) reproduziam para as comunidades.

AS MULHERES E OS TEXTOS DAS ESCRITURAS

Os debates sobre o papel das mulheres na Igreja não desempenharam grande papel na transmissão dos textos do Novo Testamento, mas tiveram certa influência em passagens interessantes e importantes. Para compreender os tipos de mudanças textuais feitas, necessitamos conhecer o que estava por trás da natureza desses debates.[1]

As mulheres na Igreja primitiva

Os pesquisadores modernos reconhecem que as disputas sobre o papel das mulheres na Igreja primitiva ocorreram justamente porque as

mulheres tinham um papel — muitas vezes, importante e de destaque. Além do mais, era essa a situação desde o princípio, a começar pelo ministério do próprio Jesus. Não se pode negar que os seguidores mais próximos de Jesus — os doze discípulos — eram todos homens, como seria de se esperar de um mestre judeu na Palestina do século I. Mas nossos mais antigos Evangelhos indicam que Jesus também era acompanhado por mulheres em suas viagens e que algumas delas davam suporte financeiro a ele e a seus discípulos, agindo como patronas de seu ministério de pregação itinerante (Marcos 15:40-51; Lucas 8:1-3). Registra-se que Jesus manteve diálogos públicos com mulheres e ministrou para elas em público (Marcos 7:24-30; João 4:1-42). Registra-se, em particular, que mulheres acompanharam Jesus em sua última viagem a Jerusalém, que presenciaram a sua crucificação e que só elas foram fiéis a ele até o fim, quando os discípulos homens desertaram (Mateus 27:55; Marcos 15:40-41). E, o mais importante de tudo, cada um dos quatro Evangelhos indica que foi uma mulher — Maria Madalena, sozinha ou com várias companheiras — que descobriu o túmulo vazio, tornando-se a primeira a saber e a dar testemunho da ressurreição de Jesus de entre os mortos (Mateus 28:1-10; Marcos 16:1-8; Lucas 23:55–24,10; João 20:1-2).

É intrigante procurar saber o que na mensagem de Jesus atraía particularmente as mulheres. A maioria dos pesquisadores está convicta de que Jesus proclamou o Reino vindouro de Deus, no qual não haveria mais injustiça, sofrimento ou mal, no qual todos, ricos e pobres, escravos e libertos, homens e mulheres, estariam em pé de igualdade. Essa mensagem de esperança demonstrou-se particularmente atraente para aqueles que, naquele tempo, eram excluídos — o pobre, o doente, o banido. E as mulheres.[2]

Em todo caso, é claro que até mesmo depois de sua morte, a mensagem de Jesus continuou a ser atrativa para as mulheres. Alguns dos primeiros adversários do cristianismo entre os pagãos, incluindo, por exemplo, o crítico de finais do século II, Celso, a quem já

encontramos antes, denegriam a religião com base no argumento de que ela se constituía principalmente de crianças, escravos e mulheres (isto é, figuras sem o mínimo peso social). Surpreendentemente, Orígenes, que escreveu a resposta cristã a Celso, não nega a acusação, mas tentou virá-la contra Celso, numa tentativa de mostrar que Deus pode tomar o que é fraco e investi-lo de poder.

E nós não necessitamos esperar até o século II para ver que as mulheres desempenhavam papel de destaque nas igrejas cristãs primitivas. Já vemos isso claramente no escritor cristão primitivo, cujas obras sobreviveram: o apóstolo Paulo. As cartas paulinas do Novo Testamento apresentam claros indícios de que as mulheres desempenhavam um papel proeminente nas comunidades cristãs emergentes, desde os tempos primitivos. Podemos examinar, por exemplo, a carta de Paulo aos Romanos, no término da qual ele envia saudações a vários membros da congregação romana (capítulo 16). Apesar de Paulo ali nomear mais homens que mulheres, fica claro que as mulheres não eram tidas como inferiores a sua contraparte masculina na igreja. Paulo menciona Febe, por exemplo, que era uma diaconisa (ou ministra) na igreja de Cencreia e patrona de Paulo, a quem ele confia a missão de levar sua carta a Roma (versículos 1-2). E ainda há Prisca, que, com seu marido, Áquila, é responsável pela obra missionária entre os gentios e que acolheu uma congregação cristã em sua casa (versículos 3-4: note-se que ela é mencionada em primeiro lugar, à frente de seu marido). Depois vem Maria, uma colega de Paulo que trabalha entre os romanos (versículo 6); há ainda Trifena, Trifosa e Pérside, mulheres que Paulo chama de suas “colaboradoras” no evangelho (versículos 6 e 12). E temos ainda Júlia, a mãe de Rufo e irmã de Nereu, todas aparentando ter posição de destaque na comunidade (versículos 13 e 15). E, o que é mais impressionante, há Júnia, a mulher que Paulo chama de “eminente entre os apóstolos” (versículo 7). O grupo apostólico era, evidentemente, maior que a lista de doze homens com os quais a maioria das pessoas tem familiaridade.

Em suma, parece que as mulheres desempenharam papel de destaque nas igrejas dos tempos de Paulo. De certo modo, esse destaque não era comum no mundo greco-romano e pode estar baseado, como defendo, na proclamação de Jesus de que no Reino vindouro haveria igualdade entre homens e mulheres. Essa parece ter sido também a mensagem de Paulo, como se pode ver, por exemplo, em sua famosa declaração aos gálatas:

> *Pois todos vós que fostes batizados em Cristo fostes revestidos de Cristo. Não há mais judeu nem grego, escravo nem homem livre, homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo* (Gálatas 3:27-28).

A igualdade em Cristo pode ter-se manifestado nos cultos de adoração feitos pelas comunidades paulinas. Mais que silenciosas "ouvintes da palavra", as mulheres parecem ter estado ativamente envolvidas nas reuniões semanais dos companheiros, participando, por exemplo, orando e profetizando, tanto quanto os homens (1Coríntios 11).

Ao mesmo tempo, os intérpretes modernos têm a impressão de que Paulo não leva essa sua perspectiva da relação entre homens e mulheres em Cristo àquilo que poderia ser considerado como sua conclusão lógica. Ele exigia, por exemplo, que quando as mulheres orassem e profetizassem na igreja mantivessem as cabeças cobertas, numa demonstração de que estavam "sob autoridade" (1Coríntios 11:3-16). Em outros termos, Paulo não se empenha por uma revolução no relacionamento entre homens e mulheres — assim como não se empenhou pela abolição da escravatura, mesmo tendo afirmado que em Cristo não "há escravo nem livre". Em vez disso, ele insistia: dado que "o tempo é curto" (antes da vinda do Reino), cada um devia se contentar com os papéis a si atribuídos e que ninguém deveria

tentar mudar a própria posição — seja escravo, livre, casado, solteiro, homem ou mulher (1 Coríntios 7:17-24).

Na melhor das hipóteses, então, isso pode ser visto como uma atitude ambivalente diante do papel das mulheres: elas eram iguais em Cristo e autorizadas a participar da vida da comunidade, mas como mulheres, não como homens (não podiam, por exemplo, tirar seus véus e aparecerem como homens, sem uma "autoridade" acima de suas cabeças). Tanta ambivalência por parte de Paulo causou um efeito interessante sobre o papel das mulheres nas igrejas nas épocas posteriores. Em algumas igrejas, era a igualdade em Cristo que se enfatizava; em outras, era a necessidade de as mulheres se manterem subservientes aos homens. Por isso, em algumas igrejas, as mulheres desempenhavam importantes funções de liderança; em outras, seus papéis foram diminuídos e suas vozes, silenciadas. Quando lemos documentos posteriores associados às igrejas de Paulo, depois de sua morte, podemos ver disputas surgindo em torno dos papéis que as mulheres podiam assumir; por fim, sobreveio o esforço para suprimir todo papel das mulheres nas igrejas.

Isso se torna evidente em uma carta escrita em nome de Paulo. Atualmente, os pesquisadores se mostram plenamente convencidos de que 1Timóteo não foi escrita por ele, mas por um de seus seguidores de segunda geração.[3] Ali, em uma das infames passagens sobre as mulheres no Novo Testamento, ficamos sabendo que não se deve permitir mulheres ensinando a homens, por terem sido criadas como inferiores, segundo o que o próprio Deus indica na Lei; Deus criou Eva em segundo lugar, para o bem do homem; e uma mulher (descendente de Eva) não deve ter o senhorio sobre um homem (descendente de Adão) por meio do ensinamento. Além disso, segundo esse autor, todos sabem o que acontece quando uma mulher assume a função de mestra: ela é facilmente enganada (pelo demônio) e leva o homem à perdição. Desse modo, as mulheres devem ficar em casa e

cultivar as virtudes próprias a seu sexo, criar filhos para seus maridos e preservar a modéstia. Como o afirma literalmente a passagem:

> *A mulher deve guardar silêncio com toda a submissão. Não permito à mulher ensinar ou ter autoridade sobre um homem. Que ela se mantenha em silêncio. Com efeito, Adão foi formado primeiro. Depois Eva. E Adão não foi o seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu na transgressão. Todavia, ela será salva por sua maternidade, contanto que persevere na fé, no amor e santidade, com modéstia* (1Timóteo 2:11-15).

Essa parece ser uma grande mudança da visão de Paulo, segundo a qual "em Cristo… não há homem nem mulher". À medida que adentramos o século II, as linhas de batalha surgem claramente desenhadas. Há algumas comunidades cristãs que enfatizam a importância da mulher e lhes permitem desempenhar funções de destaque na Igreja e há outras que acreditam que as mulheres devem manter-se silenciosas e subservientes aos homens da comunidade.

Obviamente, os copistas que reproduziram os textos que, mais tarde, vieram a constituir as Escrituras estavam envolvidos nesses debates. E em algumas ocasiões os debates causaram impacto sobre os textos que eram copiados, dado que algumas passagens foram mudadas para refletir as posições dos copistas que as reproduziam. Quase todas as vezes que uma mudança desse tipo acontece, o texto é mudado tencionando limitar o papel da mulher e diminuir a sua importância para o movimento cristão. Aqui, vamos analisar uns poucos exemplos.

Alterações textuais envolvendo mulheres

Uma das mais importantes passagens na discussão contemporânea sobre o papel das mulheres na Igreja encontra-se em 1Coríntios 14:33-36. A passagem, tal qual traduzida na maioria das edições modernas da Bíblia, diz o seguinte:

> [33]*Pois Deus não é um Deus de confusão, mas de paz. Como é de praxe em todas as igrejas dos santos,* [34]*as mulheres se mantenham caladas. Elas não têm permissão de falar; devem permanecer submissas, como diz a lei.* [35]*Se elas desejam instruir-se sobre algo, interroguem seus maridos em casa. É vergonhoso para uma mulher falar na igreja.* [36]*A palavra veio apenas de vós, ou alcançou apenas a vós?*

A passagem parece ser uma proibição direta: as mulheres não devem falar (não podem ensinar) na igreja, muito semelhante à passagem de 1Timóteo 2. Como vimos, contudo, a maioria dos pesquisadores não está convicta de que Paulo tenha escrito a passagem de 1Timóteo, porque ela ocorre em uma carta que parece ter sido escrita por um seguidor de Paulo de segunda geração, que a teria atribuído ao apóstolo. Mas não há dúvida de que Paulo tenha escrito 1Coríntios. Contudo, pairam dúvidas sobre essa passagem. Pelo que se sabe, os versículos em questão (34-35) estão embaralhados em alguns de nossos mais importantes testemunhos. Em três manuscritos gregos e em alguns testemunhos latinos, eles não se encontram aqui, depois do versículo 33, mas depois do versículo 40. Isso levou alguns pesquisadores a supor que não teriam sido escritos por Paulo, mas originados de uma espécie de nota marginal acrescentada por um copista, provavelmente influenciado por 1Timóteo 2. A nota teria sido, portanto, inserida em diferentes lugares do texto por vários copistas — alguns colocaram a nota depois do versículo 33, outros a inseriram depois do versículo 40.

Há fortes indícios de que esses versículos não foram originalmente escritos por Paulo. Por um lado, eles não se coadunam com seu contexto imediato. Nessa parte de 1Coríntios 14, Paulo está analisando a questão da profecia na Igreja e instruindo os profetas cristãos acerca de como devem se comportar durante as reuniões cristãs de culto. Esse é o tema dos versículos 26-33, que retorna nos versículos 36-40. Se os versículos 34-35 forem retirados desse contexto, a passagem parece fluir coerentemente como uma discussão do papel dos profetas cristãos. A discussão sobre as mulheres surge como uma intrusão naquele contexto imediato, interrompendo instruções que Paulo está dando sobre um tema diferente.

E esses versículos não surgem como uma intromissão apenas no contexto do capítulo 14, eles parecem estar em dissonância com aquilo que Paulo diz explicitamente em todo o resto de 1Coríntios. Antes, como vimos, Paulo instrui as mulheres sobre como falar na igreja: de acordo com o capítulo 11, quando orarem e profetizarem — atividades que sempre eram desempenhadas em alta voz nas reuniões cristãs de adoração —, elas devem se certificar de estar com as cabeças cobertas por véus (11:2-16). Nessa passagem, seguramente escrita por Paulo, está claro que ele entende que as mulheres podem falar e falam na igreja. Na passagem do capítulo 14 que estamos discutindo, porém, fica igualmente claro que "Paulo" proíbe terminantemente as mulheres de falar. É difícil conciliar essas duas perspectivas — Paulo permite às mulheres falar (de cabeças cobertas, capítulo 11) ou não (capítulo 14)? Dado que parece impossível pensar que Paulo pudesse se contradizer tão rapidamente, no curto espaço de três capítulos, parece que os versículos em questão não provêm dele.

Com base em uma combinação de evidências — vários manuscritos que embaralham os versículos, o contexto literário imediato e o contexto de 1Coríntios como um todo —, se depreende que Paulo não escreveu 1Coríntios 14:34-35. Alguém poderia concluir, então, que esses versículos são uma alteração escriturística do texto,

originalmente provocada, talvez, por uma nota marginal, que posteriormente, num estágio antigo da cópia de 1Coríntios, foi incorporada ao texto. A alteração, não há dúvida, foi feita por um copista preocupado em enfatizar que as mulheres não deviam ter função pública na Igreja, que elas deviam manter-se em silêncio e subservientes a seus maridos. Essa visão veio a ser incorporada ao próprio texto, por meio de uma alteração textual.[4]

Precisamos analisar brevemente várias outras mudanças textuais semelhantes. Uma delas ocorre em uma passagem que já mencionei, Romanos 16, na qual Paulo fala de uma mulher, Júnia, e de um homem, que devia ser seu marido, Andrônico, aos quais o apóstolo se refere como "apóstolos eminentes" (versículo 7). Trata-se de um versículo significativo, porque esse é o único lugar no Novo Testamento no qual uma mulher é citada como apóstola. Os intérpretes ficaram tão impressionados com esse trecho que muitos deles passaram a sustentar que ele não podia significar o que dizia, para, desse modo, poder traduzir o versículo como se ele não se referisse a uma mulher chamada Júnia, mas a um homem chamado Júnias, que, juntamente com seu companheiro, Andrônico, era elogiado como apóstolo. O problema com essa tradução é que, enquanto Júnia era um nome feminino muito comum, não há indício no mundo antigo de "Júnias" como nome masculino. Paulo está se referindo a uma mulher chamada Júnia, mesmo que alguns tradutores bíblicos modernos (dê uma olhada na sua Bíblia!) continuem a se referir a essa apóstola como se ela fosse um homem chamado Júnias.[5]

Alguns copistas também devem ter tido dificuldade em atribuir apostolicidade a essa mulher desconhecida e, por isso, fizeram uma sutil mudança no texto para evitar o problema. Em alguns de nossos manuscritos, em vez de dizer: "Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, eminentes apóstolos", o texto é mudado para se tornar mais fácil de traduzir: "Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes; saudai também meus companheiros de prisão,

apóstolos eminentes". Com essa mudança textual, ninguém precisa mais se preocupar com o fato de uma mulher ser citada em meio ao grupo apostólico de homens!

Mudança semelhante foi feita por alguns copistas do livro dos Atos dos Apóstolos. No capítulo 17, vemos que Paulo e seu companheiro missionário, Silas, passaram um tempo em Tessalônica pregando o evangelho de Cristo aos judeus da sinagoga local. No versículo 14, ficamos sabendo que a dupla ganhou alguns convertidos de destaque: "E alguns deles foram persuadidos e se juntaram a Paulo e Silas, assim como muitos gregos piedosos, junto com um grande número de destacadas mulheres".

A ideia de mulheres serem importantes — sem falar em convertidas de destaque — era demais para alguns copistas. Por isso, o texto foi modificado em alguns manuscritos, de modo que agora lemos: "E alguns deles foram persuadidos e se juntaram a Paulo e Silas, assim como muitos gregos piedosos, junto com um grande número de viúvas de homens de destaque". O texto passa a dizer que os homens são proeminentes, não as viúvas que se converteram.

Entre os companheiros de Paulo no livro de Atos, havia um casal chamado Áquila e Priscila. Por vezes, quando são mencionados, o autor traz o nome da esposa primeiro, como se ela tivesse tido algum tipo de destaque tanto no casamento como na missão cristã (como acontece em Romanos 16:3, onde ela é chamada de Prisca). Como era de se esperar, alguns escribas, por vezes, se ofendem com essa sequência e a invertem, de modo que o homem passa a ter o que lhe é devido pela menção de seu nome em primeiro lugar: Áquila e Priscila, em vez de Priscila e Áquila.[6]

Em resumo, houve debates nos primeiros séculos da Igreja sobre o papel das mulheres e, por vezes, esses debates se refletiam na transmissão textual do próprio Novo Testamento, visto que os copistas às vezes mudavam seus textos para fazê-los coincidir mais de

perto com a opinião dos copistas do (limitado) papel das mulheres na Igreja.

OS JUDEUS E OS TEXTOS DAS ESCRITURAS

A essa altura, abordamos várias controvérsias internas ao cristianismo primitivo — disputas sobre questões cristológicas e sobre o papel das mulheres na Igreja — e analisamos como elas afetaram os copistas que reproduziam os textos sagrados. Mas esses não eram os únicos tipos de controvérsia em que os cristãos estavam envolvidos. Igualmente dolorosos para os envolvidos e importantes para nossas considerações aqui foram os conflitos com os que estavam *fora* da fé, judeus e pagãos que moviam oposição aos cristãos e se empenhavam em controvérsias polêmicas com eles. Essas controvérsias também tiveram o seu papel na transmissão dos textos das Escrituras. Podemos começar pela análise das disputas que os cristãos dos primeiros séculos mantiveram com os judeus não-cristãos.

Judeus e cristãos em conflito

Uma das ironias do cristianismo primitivo é que o próprio Jesus era um judeu que adorava o Deus judeu, mantinha costumes judeus, interpretava a lei judaica e recrutava discípulos judeus que o aceitavam como o messias judeu. Mesmo assim, poucas décadas depois da morte de Jesus, os seus seguidores formaram uma religião que se opôs ao judaísmo. Como é que o cristianismo mudou tão

rapidamente, deixando de ser uma seita judaica para se tornar uma religião antijudaica?

Trata-se de uma pergunta difícil. Dar a ela uma resposta satisfatória exige um livro inteiro.[7] Aqui, vou ao menos apresentar uma síntese histórica do surgimento do antijudaísmo dentro do cristianismo primitivo como forma de apresentar um contexto plausível para os copistas cristãos, que por vezes alteravam seus textos com intenções antijudaicas.

Os últimos vinte anos testemunharam uma explosão da pesquisa sobre o Jesus histórico. Como resultado disso, temos agora uma enorme gama de opiniões sobre como Jesus deve ser encarado — como um rabi, um revolucionário social, um insurgente político, um filósofo cínico, um profeta apocalíptico: as opções são inúmeras. O outro ponto no qual quase todos os pesquisadores concordam, porém, é que seja qual for o modo de alguém entender a causa maior da missão de Jesus, ele deve ser situado em seu próprio contexto de judeu palestino do século I. Jesus era inteiramente judeu, em todos os aspectos — assim como seus discípulos. A certa altura — talvez antes de sua morte, mas seguramente depois —, seus seguidores passaram a pensar nele como o messias judeu. O termo *messias* era entendido de diferentes maneiras por diversos judeus do século I, mas uma coisa que todos os judeus tinham em comum quando pensavam sobre o messias era que ele devia ser uma figura de grandeza e de poder que, de certo modo — por exemplo, arregimentando um exército judaico ou liderando os anjos dos céus — venceria os inimigos de Israel e o estabeleceria como um estado soberano que seria governado pelo próprio Deus (provavelmente por meio de alguma mediação humana). Os cristãos que chamavam Jesus de messias obviamente tinham dificuldade em convencer os outros de sua reivindicação, visto que em vez de ser um potente guerreiro ou um juiz celeste, Jesus era amplamente conhecido como um pregador itinerante que debandara

para o lado errado da Lei e fora crucificado como um criminoso da pior espécie.

Chamar Jesus de messias era, para a maioria dos judeus, completamente ridículo. Jesus não era o líder poderoso dos judeus. Era um zé-ninguém fraco e impotente — executado do modo mais humilhante e doloroso jamais inventado pelos romanos, esses sim os reais detentores do poder. Mas os cristãos continuavam a insistir que Jesus *era* o messias, que sua morte não fora um erro judicial ou um evento imprevisto, mas um ato de Deus, pelo qual ele trouxe salvação ao mundo.

E o que iriam fazer os cristãos com os problemas que tinham para convencer os judeus de suas pretensões acerca de Jesus? Naturalmente, não podiam admitir que estavam errados. E se não estavam errados, quem estaria? Os judeus, claro. Muito cedo em sua história, os cristãos começaram a insistir: os judeus que rejeitaram a mensagem de Jesus eram recalcitrantes e cegos. Ao rejeitarem a mensagem sobre Jesus, estavam rejeitando a salvação oferecida pelo próprio Deus judeu. Algumas dessas afirmações já tinham sido feitas por nosso mais antigo autor cristão, o apóstolo Paulo. Em sua primeira carta subsistente, escrita aos cristãos de Tessalônica, Paulo diz:

> *Pois vós, nossos irmãos, vos tornastes imitadores das igrejas de Deus que estão na Judeia, em Cristo Jesus, porque sofrestes dos vossos compatriotas o que elas sofreram da parte dos judeus, que mataram o Senhor Jesus e os profetas e também nos perseguiram e não agradam a Deus e são inimigos de todos os homens* (1Tessalonicenses 2:14-15).

Paulo chegou a acreditar que os judeus rejeitaram Jesus por acharem que sua posição especial diante de Deus dependia do fato de eles terem e preservarem a lei que Deus lhes dera (Romanos 10:3-4).

Mas, para Paulo, a salvação veio para judeus e para os gentios, não por meio da lei, mas por meio da fé na morte e na ressurreição de Jesus (Romanos 3:21-22). Logo, obedecer à lei não tinha função alguma para a salvação; os gentios que se tornaram seguidores de Jesus foram instruídos, então, a não pensar que poderiam elevar a sua posição diante de Deus pela observância da lei. Eles deviam continuar a ser o que eram — e não se converter e se tornar judeus (Gálatas 2:15-16).

Como é de se esperar, outros cristãos primitivos tinham outras opiniões — era o que ocorria em relação a quase todas as questões da época. Mateus, por exemplo, parece pressupor que mesmo sabendo que eram a morte e a ressurreição de Jesus que traziam a salvação, seus seguidores naturalmente observariam a lei, assim como o fez o próprio Jesus (Mateus 5:17-20). Por fim, tornou-se posição dominante que os cristãos eram diferentes dos judeus, que seguir a lei judaica podia não ter como consequência a salvação e que juntar-se ao povo judeu significava identificar-se com o povo que rejeitara seu próprio messias e que, de fato, recusara o próprio Deus.

À medida que avançamos para o século II, vamos percebendo que o cristianismo e o judaísmo se tornam duas religiões distintas, que, apesar de tudo, tinham muito a dizer uma a outra. De fato, os cristãos se viam em certa dificuldade, por reconhecerem que Jesus era o messias prenunciado pelas Escrituras judaicas. Para alcançar credibilidade em um mundo que valorizava o que era antigo, mas suspeitava de tudo o que era "recente" como uma novidade dúbia, os cristãos continuaram a se voltar para as Escrituras — as mesmas antigas Escrituras dos judeus — como o fundamento de suas próprias crenças. Isso significa que eles reivindicam a Bíblia judaica como sua. Mas a Bíblia judaica não era exclusiva dos judeus? Os cristãos começaram a dizer que os judeus não tinham só rejeitado seu próprio messias, e com isso rejeitado o próprio Deus, mas também interpretado mal suas próprias escrituras. Por isso é que encontramos

escritos cristãos como a assim chamada *Carta de Barnabé*, um livro que alguns cristãos antigos consideravam parte do cânone do Novo Testamento, que afirma que o judaísmo é e sempre foi uma religião falsa, que os judeus foram desencaminhados por um anjo mau quando interpretaram as leis dadas por Moisés como prescrições literais de como viver, quando de fato elas deviam ser interpretadas alegoricamente.[8]

Por fim, encontramos cristãos ofendendo judeus nos termos mais rudes imagináveis por rejeitarem Jesus como messias — autores como Jus-tino Mártir, do século II, que afirma que a razão de Deus ter ordenado a circuncisão para os judeus foi marcá-los como um povo especial que merecia ser perseguido. Também encontramos autores como Tertuliano e Orígenes defendendo que a destruição de Jerusalém pelas forças romanas em 70 E.C. foi uma punição ao fato de os judeus terem matado o seu messias, e autores como Mileto de Cardes dizendo que, ao matar Cristo, os judeus estavam, na verdade, tornando-se culpados de matar Deus.

> *Prestem atenção todas as famílias das nações e observem! Um extraordinário assassino tomou assento no centro de Jerusalém, na cidade consagrada à Lei de Deus, na cidade dos Hebreus, na cidade dos profetas, na cidade tida como justa. E quem foi assassinado? E quem é o assassino? Tenho vergonha de dar a resposta, mas visto que devo... Aquele que suspendeu a terra no espaço está, ele mesmo, suspenso; aquele que fixou os céus num lugar está, ele mesmo, preso ao madeiro; aquele que firmemente fixou todas as coisas está, ele mesmo, firmemente fixado à árvore. O Senhor é insultado, Deus foi assassinado, o Rei de Israel foi destruído pela mão direita de Israel* (Homilia pascal, 94-96).[9]

Torna-se claro que percorremos um longo caminho desde Jesus, um judeu palestino que seguia costumes judaicos, que pregou a seus compatriotas judeus e ensinou a seus discípulos judeus o verdadeiro sentido da lei judaica. Por volta do século II, porém, quando os copistas cristãos estavam reproduzindo os textos que, por fim, viriam a fazer parte do Novo Testamento, a maioria dos cristãos era constituída de ex-pagãos, não-judeus que haviam se convertido à fé e que entendiam que mesmo que a sua religião, em última instância, se baseasse na fé no Deus judeu tal como descrito na Bíblia judaica, ela seguia uma orientação completamente antijudaica.

Alterações antijudaicas no texto

A antijudaicidade de alguns copistas cristãos dos séculos II e III teve influência sobre a forma de transmissão dos textos das Escrituras. Um dos mais claros exemplos disso pode ser encontrado no relato da crucificação feito por Lucas, no qual se diz que Jesus proferiu uma prece pelos responsáveis:

> *E quando chegaram ao lugar chamado "A Caveira", eles o crucificaram ali, junto com criminosos, um à sua direita, outro à sua esquerda. E Jesus disse: "Pai, perdoai-os, pois eles não sabem o que estão fazendo"* (Lucas 23:33-34).

Contudo, como vimos, essa oração de Jesus não se encontra em todos os nossos manuscritos. Ela falta em um dos mais antigos testemunhos gregos (um papiro chamado P^{75}, datado de cerca de 200 E.C.) e vários outros testemunhos qualificados do século IV e de séculos posteriores. Ao mesmo tempo, a oração pode ser encontrada

no Códice Sinaítico e em uma ampla gama de manuscritos, incluindo muitos daqueles que foram produzidos na Idade Média. De modo que a pergunta é: um copista (ou um grupo deles) apagou a oração de um manuscrito que originalmente a incluía? Ou: um copista (ou um grupo deles) a acrescentou a um manuscrito que originalmente não a trazia?

Nessa questão, a opinião dos pesquisadores ficou durante muito tempo dividida. Pelo fato de a oração estar ausente de vários testemunhos antigos e qualificados, não apareceram muitos pesquisadores dispostos a afirmar que ela não pertence originalmente ao texto. Às vezes, eles apelam para um argumento baseado na evidência interna. Como indiquei, o autor do Evangelho de Lucas também produziu os Atos dos Apóstolos, e uma passagem semelhante a essa pode ser encontrada em Atos no relato do primeiro mártir cristão, Estêvão, a única pessoa cuja execução é descrita em pormenores nos Atos. Pelo fato de ter sido acusado de blasfêmia, Estêvão foi apedrejado até a morte por uma irada multidão de judeus. Antes de expirar, ele orou: "Senhor, não leveis este pecado contra eles" (Atos 7:60).

Alguns pesquisadores afirmaram que um copista que não queria que Jesus parecesse menos capaz de perdoar do que Estêvão, seu primeiro mártir, acrescentou a oração ao Evangelho de Lucas, de modo a fazer Jesus também pedir que seus executores fossem perdoados. Esse é um argumento engenhoso, mas não é de todo convincente, por várias razões. A mais forte é esta: todas as vezes que copistas tentam harmonizar um texto com outro, tendem a repetir as mesmas palavras em ambas as passagens. Nesse caso, porém, não encontramos uma disposição de termos idêntica, só um tipo similar de oração. Esse não é o tipo de "harmonização" que os copistas geralmente perpetram.

Também surpreende, em ligação com esse ponto, que Lucas, o próprio autor, em várias ocasiões, vá a extremos para demonstrar similaridades entre o que aconteceu a Jesus no Evangelho e o que se

passou com seus seguidores em Atos: tanto Jesus como seus seguidores são batizados, recebem o Espírito nessa ocasião, proclamam a boa-nova, são rejeitados por isso, sofrem nas mãos dos líderes judeus, e assim por diante. O que acontece com Jesus no Evangelho acontece a seus seguidores em Atos. Por isso, não seria de surpreender — antes, seria de se esperar — que um dos seguidores de Jesus, que é executado, como ele o foi, por autoridades raivosas, também deva suplicar ao Pai que perdoe seus executores.

Há outros motivos para suspeitar que a oração de Jesus pelo perdão é original a Lucas 23. Em toda a extensão de Lucas e Atos, por exemplo, insiste-se que, mesmo Jesus sendo inocente (assim como seus seguidores), aqueles que agiram contra ele fizeram-no na ignorância. Como diz Pedro em Atos 3: "Sei que agistes na ignorância" (versículo 17); ou como diz Paulo em Atos 17: "Deus não levou em conta os tempos de ignorância" (versículo 27). E é justamente essa a nota que se percebe na oração de Jesus: "Pois não sabem o que estão fazendo".

Parece, portanto, que Lucas 23:34 fazia parte do texto original de Lucas. Por que, então, um copista (ou um grupo deles) teria querido apagá-la? É aqui que entender algo do contexto histórico no qual os copistas trabalhavam se torna decisivo. Os leitores de hoje podem se perguntar por quem Jesus está orando. Pelos romanos, que o estavam executando sem conhecimento de causa? Ou pelos judeus, que eram os primeiros responsáveis por ele ter sido entregue aos romanos? Mas ainda é preciso responder essa pergunta tentando interpretar a passagem hoje, porque já está claro como ela foi interpretada pela Igreja primitiva. Em quase todas as ocorrências em que a oração é discutida nos escritos dos pais da Igreja, é claro que eles interpretavam a oração como tendo sido proferida não a favor dos romanos, mas em intercessão pelos judeus.[10] Jesus pedia a Deus que perdoasse o povo judeu (ou os líderes judeus), os responsáveis por sua morte.

Agora fica claro o motivo pelo qual alguns copistas teriam querido omitir o versículo. Jesus orando pelo perdão dos judeus? Como isso

seria possível? De fato, para os cristãos primitivos, havia dois problemas com o versículo, que era preciso resolver. Primeiro, achavam eles, por que Jesus teria pedido perdão por esse povo recalcitrante que, arbitrariamente, rejeitara o próprio Deus? Muitos cristãos não podiam conceber isso. E para dizer mais, por volta do século II, muitos cristãos estavam convencidos de que Deus não teria perdoado os judeus porque, como já foi dito, acreditavam que ele permitira a destruição de Jerusalém como castigo pelo fato de eles terem matado Jesus. Como disse Orígenes, um pai da Igreja: "Foi correto que a cidade na qual Jesus foi submetido a tais sofrimentos devesse ser completamente destruída e que a nação judaica fosse aniquilada" (*Contra Celso*, 4,22).[11]

Os judeus sabiam muito bem o que estavam fazendo, e Deus, obviamente, não os perdoaria. Desse ponto de vista, fazia pouco sentido Jesus pedir o perdão para eles, quando não haveria perdão. Então, o que os copistas iam fazer com esse texto, no qual Jesus orava: "Pai, perdoai-os, porque não sabem o que estão fazendo"? Eles lidaram com o problema simplesmente mutilando o texto, de modo que Jesus não pedia mais para eles serem perdoados.

Há outras passagens nas quais o sentimento antijudaico dos copistas cristãos antigos causou impacto nos textos que eles transcreviam. Uma das passagens de maior destaque para o surgimento final do antissemitismo é a cena do julgamento de Jesus no Evangelho de Mateus. Segundo esse relato, Pilatos declara Jesus inocente, lavando suas mãos para demonstrar: "Eu sou inocente do sangue desse homem! A responsabilidade é vossa!". A multidão de judeus então lança um brado que veio a desempenhar um papel horrendo na violência manifesta contra os judeus por toda a Idade Média, pelo qual eles parecem reivindicar responsabilidade pela morte de Jesus: "Que o sangue dele caia sobre nós e sobre nossos filhos" (Mateus 27:24-25).

A variante textual que nos interessa ocorre no próximo versículo. Diz-se que Pilatos ordenou que Jesus fosse flagelado e depois "o entregou para ser crucificado". Todo aquele que lê o texto conclui naturalmente que ele entregou Jesus a seus próprios soldados (romanos), para que o crucificassem. Mas o que é surpreendente é que em alguns testemunhos antigos — incluindo um de correções de um copista no Códice Sinaítico —, o texto é mudado para tornar ainda mais pesada a culpabilidade judaica pela morte de Jesus. Segundo esses manuscritos, Pilatos "o entregou *a eles* [isto é, aos judeus] para que *eles* pudessem crucificá-lo". Agora a responsabilidade judaica pela execução de Jesus é absoluta, uma mudança motivada pelo sentimento antijudaico dos cristãos antigos.

Algumas variantes antijudaicas são mais sutis e não chamam a atenção, até que se passe a dispensar atenção ao assunto. Por exemplo, na narrativa do nascimento do Evangelho de Mateus, José resolve chamar o bebê recém-nascido de Maria de Jesus (que significa também "salvação"), "porque ele salvará o seu povo de seus pecados" (Mateus 1:21). E qual não é nossa surpresa ao ver que em um manuscrito preservado na tradução siríaca, o texto diz, por sua vez: "Porque ele salvará *o mundo* de seus pecados". Aqui, mais uma vez, parece que um copista se sentiu desconfortável com a noção de que o povo judeu poderia ser salvo.

Mudança semelhante acontece no Evangelho de João. No capítulo 4, Jesus está conversando com uma mulher da Samaria e lhe diz: "Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus" (versículo 22). Em alguns manuscritos latinos e siríacos, contudo, o texto foi mudado, de modo que Jesus passa a declarar que "a salvação vem da Judeia". Em outros termos, não foi o povo judeu que trouxe a salvação ao mundo: foi a morte de Jesus na província da Judeia. Mais uma vez, temos de suspeitar de que foi o sentimento antijudaico que provocou a alteração na cópia.

Meu último exemplo nesse breve panorama provém do Códice Beza, um manuscrito do século V que provavelmente contém mais variantes textuais interessantes e intrigantes do que qualquer outro. Em Lucas 6, onde os fariseus acusam Jesus e seus discípulos de violarem o Sábado (6:1-4), encontramos no Códice Beza um relato adicional que consiste de um só versículo: “No mesmo dia, ele viu um homem trabalhando no Sábado e lhe disse: ‘Ó homem, se sabeis o que estais fazendo, sois abençoado, mas se não, sois amaldiçoado e um transgressor da Lei”. Uma interpretação completa dessa passagem inesperada e incomum exige uma boa dose de pesquisa.[12] Para nossos propósitos aqui, basta observar que Jesus é muito explícito nessa passagem, como nunca o foi em nenhum outro ponto nos Evangelhos. Em outras ocasiões, quando Jesus é acusado de violar o Sábado, ele defende o próprio ato, mas nunca aponta para a possibilidade de as leis do Sábado *poderem* ser violadas. Nesse versículo, por outro lado, Jesus afirma claramente que todo aquele que sabe por que é legítimo violar o Sábado é bem-aventurado por fazê-lo; só aqueles que não têm clareza dessa legitimidade estão praticando algo errado. Mais uma vez, trata-se de uma variante que surge em relação com o fluxo emergente de antijudaísmo na Igreja primitiva.

Os pagãos e os textos das Escrituras

Até onde vimos, as disputas internas quanto à correta doutrina ou à administração da Igreja (o papel das mulheres) afetava os antigos copistas cristãos, assim como os conflitos entre a Igreja e a sinagoga, dado que o sentimento antijudaico da Igreja repercutia sobre a forma de esses copistas transmitirem os textos que, por fim, vieram a ser declarados como o Novo Testamento. Nos primeiros séculos da Igreja,

os cristãos não tinham apenas de lutar internamente contra hereges, ou externamente contra judeus, mas também se viram em combate contra o mundo em geral, um mundo constituído em grande parte de estranhos pagãos. Nesse contexto, o termo *pagão*, quando usado por historiadores, não apresenta nenhuma conotação negativa. Refere-se simplesmente a todo aquele que, no mundo antigo, apoiava alguma das inúmeras religiões politeístas da época. Visto que isso incluía todo aquele que não fosse nem judeu nem cristão, estamos falando de algo como 90-93% da população do Império Romano. Por vezes, os cristãos eram opostos aos pagãos por causa de sua forma pouco comum de culto e por conta de sua adesão a Jesus como o Filho único de Deus, cuja morte na cruz trouxe a salvação. Por vezes, essa oposição teve repercussões sobre os copistas que reproduziam os textos das Escrituras.

A oposição pagã ao cristianismo

Nossos registros mais antigos indicam que os cristãos, às vezes, eram objeto de violenta oposição por parte das multidões pagãs ou das autoridades.[13] O apóstolo Paulo, por exemplo, ao relacionar vários de seus sofrimentos por causa de Cristo, relata que, em três ocasiões, foi “açoitado” (2Coríntios 11:25), uma forma de punição usada por autoridades municipais romanas contra criminosos julgados deletérios para a sociedade. Como vimos, Paulo escreve em sua primeira carta subsistente que sua congregação gentio-cristã em Tessalônica “sofrera de seus compatriotas o que eles [a igreja da Judeia] tiveram dos judeus” (1Tessalonicenses 2:14). Nesse último caso, parece que a perseguição não era “oficial”, mas o resultado de algum tipo de violência popular.

De fato, grande parte da oposição pagã aos cristãos no decorrer dos dois primeiros séculos da Igreja se dava mais nas camadas populares do que como resultado de uma perseguição romana organizada, oficial. Contrariamente ao que muita gente parece pensar, não havia nada de "ilegal" no cristianismo *per se* nesses anos iniciais. O cristianismo não era proibido por lei, e os cristãos, em sua maioria, não precisavam andar se escondendo. A ideia de que eles tinham de permanecer nas catacumbas romanas para fugir das perseguições e de se cumprimentarem uns aos outros por meio de senhas secretas, como o símbolo do peixe, não passa de lenda. Não era ilegal seguir Jesus, não era ilegal adorar o Deus judeu, não era ilegal chamar Jesus de Deus, não era ilegal (na maioria dos lugares) organizar à parte reuniões de fraternidade e adoração, não era ilegal convencer os demais da própria fé em Cristo como o Filho de Deus.

Mas, mesmo assim, os cristãos às vezes eram perseguidos. Por quê?

Para compreender os motivos da perseguição aos cristãos, é importante saber algo sobre as religiões pagãs no Império Romano. Todas essas religiões — e havia centenas delas — eram politeístas, adoravam vários deuses; todas elas enfatizavam a necessidade de adorar esses deuses por meio de atos de oração e de sacrifício. Em grande parte, os deuses não eram adorados para assegurar ao adorador uma pós-vida feliz; normalmente, as pessoas estavam mais preocupadas com a vida *presente*, que para a maioria era, ao máximo, rude e precária. Os deuses proveriam o que era impossível às pessoas assegurarem por si mesmas — as colheitas aumentarem, os rebanhos serem alimentados, chuvas abundantes, saúde pessoal e bem-estar, fecundidade de reprodução, vitórias nas guerras, prosperidade em tempos de paz. Os deuses protegiam o Estado e o engrandeciam; podiam intervir na vida para torná-la digna, longa e feliz. E faziam isso em troca de simples atos de adoração — adoração oficial durante as cerimônias cívicas em honra dos deuses e adoração local, nas comunidades e nas famílias.

Quando as coisas não iam bem, quando havia ameaças de guerra, estiagem, penúria, doença, isso podia ser um sinal de que os deuses não estavam satisfeitos com a forma com que vinham sendo reverenciados. Nessas ocasiões, quem seria responsabilizado por essa falha do culto aos deuses? Obviamente, aqueles que se recusavam a adorá-los. Entram em cena os cristãos.

Claro que os judeus também não podiam adorar os deuses pagãos, mas eles eram vistos como uma exceção à necessidade de todos os povos adorarem os deuses, uma vez que eram um povo à parte, com suas próprias tradições ancestrais, que deviam ser fielmente seguidas.[14] Quando os cristãos entraram em cena, porém, não eram reconhecidos como um povo à parte — eram convertidos do judaísmo e de toda uma gama de religiões pagãs, sem laços de sangue uns com os outros, sem ligações, exceto seu conjunto típico de crenças e práticas religiosas. Além do mais, eram tidos como antissociais que só se reuniam em suas próprias comunidades, depois de terem abandonado famílias, se isolado dos antigos amigos e de terem deixado de participar dos festivais coletivos de adoração.

Os cristão eram perseguidos porque eram vistos como danosos ao bem-estar da sociedade, tanto por se recusarem a adorar os deuses que protegiam a sociedade, como porque viviam juntos de uma forma que era percebida como antissocial. Quando aconteciam catástrofes, ou quando o povo tinha medo de que elas sobreviessem, em quem pôr a culpa, senão nos cristãos?

Raramente os governadores romanos das províncias, para não falar do imperador em pessoa, se envolviam em questões locais. Quando o faziam, porém, simplesmente tratavam os cristãos como um grupo social perigoso, que precisava ser extinto. Geralmente se concedia aos cristãos a chance de se redimirem caso se dispusessem a adorar os deuses segundo os rituais que se queria que praticassem (por exemplo, oferecendo incenso a algum deus); se eles se recusassem,

eram vistos como agitadores recalcitrantes e tratados de acordo com isso.

Em meados do século II, intelectuais pagãos começaram a se dar conta da presença dos cristãos e começaram a atacá-los em tratados escritos contra eles. Essas obras faziam mais que retratá-los em tintas negativas. Elas também atacavam suas crenças como ridículas (os cristãos afirmavam adorar o Deus dos judeus, por exemplo, mesmo se recusando a seguir a lei judaica!) e difamavam suas práticas, classificando-as de escandalosas. E, por fim, às vezes se notava que os cristãos se reuniam sob o manto da escuridão, chamando um ao outro de "irmão" e "irmã" e se cumprimentando com beijos; diziam que eles adoravam o seu Deus comendo a carne e bebendo o sangue do Filho de Deus. O que fazer com tais práticas? O pior que você possa imaginar ainda estará longe da realidade. Os adversários pagãos diziam que os cristãos estavam implicados em incesto ritual (atos sexuais entre irmãos e irmãs), infanticídio (assassinato do Filho) e canibalismo (comer a carne e beber o sangue do Filho). Hoje, essas acusações podem parecer inacreditáveis, mas em uma sociedade que respeitava a decência e a franqueza, elas eram amplamente aceitas. Os cristãos eram tidos como um bando de gente execrável.

Nos ataques dos intelectuais contra os cristãos, dava-se especial atenção ao fundador dessa fé moderna e de má reputação, o próprio Jesus.[15] Os escritores pagãos insistiam na origem pobre e no baixo status social de Jesus e zombavam dos cristãos, que achavam que ele era digno de adoração como um ser divino. Diziam que os cristãos adoravam um bandido crucificado, que eles estavam fora do juízo quando afirmavam que ele era, de algum modo, divino.

Alguns desses escritores, a começar do final do século II, leram realmente a literatura cristã, no propósito de fundamentar seus ataques. Foi o que fez o crítico pagão Celso, que em certa ocasião explicou a base de seu ataque às crenças cristãs:

Essas objeções provêm de seus próprios escritos, e nós não precisamos de outros testemunhos: vós forneceis vossa própria refutação (*Contra Celso*, 2, 74).

Tais escritos, algumas vezes, expunham os cristãos ao ridículo, como nas palavras do pagão Porfírio:

Os evangelistas eram escritores de ficção — não observadores nem testemunhas oculares da vida de Jesus. Cada um dos quatro contradiz o outro ao escrever o próprio relato dos acontecimentos de seu sofrimento e crucificação (*Contra os cristãos* 2, 12-15).[16]

Em resposta a esse tipo de ataques, afirma o pagão Celso, os copistas cristãos alteravam seus textos para livrá-los de problemas tão óbvios para pagãos bem treinados:

Alguns crentes chegam a ponto de se opor a si mesmos e de alterar o texto original do evangelho três, quatro, várias vezes e a mudar seu caráter para capacitá-los a negar as dificuldades diante das críticas (*Contra Celso* 2, 27).

Como já ficou claro, não precisamos esperar pelos adversários pagãos para detectar indícios de que os copistas por vezes mudavam seus textos à luz da oposição pagã à fé. Há lugares em nossa tradição manuscrita do Novo Testamento que demonstram esse tipo de tendência dos copistas.[17]

Antes de examinar algumas passagens relevantes, preciso dizer que as acusações pagãs contra o cristianismo e seu fundador não ficaram sem resposta por parte dos cristãos. Ao contrário. À medida que intelectuais foram se convertendo à fé, a começar de meados do século

II, numerosas defesas bem refletidas, as chamadas apologias, foram brotando das penas dos cristãos. Alguns desses autores cristãos são bem conhecidos dos pesquisadores do cristianismo primitivo, incluindo Justino Mártir, Tertuliano e Orígenes. Outros são menos conhecidos, mas não menos notáveis em sua defesa da fé, incluindo autores como Atenágoras, Aristides, e o escritor anônimo da *Carta a Digoneto*.[18] Como grupo, esses eruditos cristãos trabalharam para mostrar as falácias dos argumentos de seus adversários pagãos, defendendo que, longe de serem perigosos, os cristãos eram a argamassa que mantinha a sociedade coesa. Eles insistiam em que não apenas a fé cristã era razoável, mas que era a única verdadeira religião que o mundo jamais vira; defendiam ser Jesus o verdadeiro Filho de Deus, cuja morte trouxe a salvação e lutavam para demonstrar a natureza dos escritos cristãos primitivos como inspirada e verdadeira.

Como é que esse movimento "apologético" no cristianismo primitivo afetou os copistas dos séculos II e III que copiavam os textos da fé?

Alterações apologéticas do texto

Embora eu nada tenha dito na ocasião, já vimos um texto que parece ter sido modificado por copistas com preocupações apologéticas. Como vimos no capítulo 5, Marcos 1:41 indicava originalmente que quando Jesus foi abordado por um leproso que queria ser curado, ele ficou com raiva, estendeu a mão para tocá-lo e disse: "Fica limpo". Os copistas acharam duro demais atribuir a Jesus a emoção da ira nesse contexto. Por isso modificaram o texto, fazendo-o dizer que Jesus sentiu "compaixão" pelo homem.

É provável que os copistas tenham sido influenciados a mudar o texto por algo mais que o simples desejo de tornar uma passagem

difícil mais fácil de entender. Um dos constantes pontos de debate entre os críticos pagãos do cristianismo e seus defensores intelectuais tinha a ver com a postura de Jesus, se ele se comportava de modo digno de alguém que se dizia o Filho de Deus. Preciso esclarecer que não se tratava de uma disputa sobre se era concebível que um ser humano pudesse também, em certo sentido, ser divino. Esse era um ponto no qual cristãos e pagãos estavam em completo acordo, dado que os pagãos também conheciam relatos nos quais um ser divino se tornara humano e interagira com outros aqui na terra. A questão era se Jesus se comportara de modo a justificar pensar nele como alguém dessa espécie, ou se, em vez disso, suas atitudes e comportamentos eliminavam a possibilidade de ele ser realmente um filho de Deus.[19]

Nessa época, era crença difundida entre os pagãos que os deuses não eram sujeitos a emoções inferiores e a caprichos de meros mortais. Acreditava-se que eles estavam, de fato, acima dessas coisas.[20] Como, então, era possível determinar se um indivíduo era ou não um ser divino? Obviamente, ele teria de exibir poderes (intelectuais ou físicos) que fossem sobre-humanos; mas ele também precisava se comportar de modo compatível com a pretensão de ter origem divina.

Temos vários autores desse período que insistem em que os deuses não "se enfurecem", dado que essa é uma emoção humana induzida pela frustração com os outros, ou pelo sentimento de ter sido desrespeitado, ou por alguma outra causa inferior. Os cristãos, naturalmente, afirmariam que Deus se "encolerizou" contra seu povo por conta de seu desvio de comportamento. Mas o Deus cristão também tinha de estar acima de todo tipo de impertinência. No relato de Jesus e do leproso, porém, não há razão óbvia para Jesus ter raiva. Dada a circunstância de que o texto foi mudado durante o período em que os pagãos e os cristãos estavam debatendo se Jesus se conduzira de modo apropriado à divindade, é bem possível que um copista tenha mudado o texto à luz dessa controvérsia. Em outras palavras, podemos estar diante de uma variação apologeticamente motivada.

Alteração semelhante ocorre vários capítulos depois no Evangelho de Marcos, em um relato muito conhecido, no qual os habitantes da cidadezinha natal de Jesus perguntam como ele pôde transmitir ensinamentos tão espetaculares e realizar atos tão grandiosos. E dizem, em sua perplexidade: “Não é esse o carpinteiro, o filho de Maria, irmão de Tiago, José, Judas e Simão, e suas irmãs não estão aqui conosco?” (Marcos 6:3). Como, indagavam-se eles, alguém que cresceu como um de nós, cuja família todos nós conhecemos, é capaz de fazer essas coisas?

Essa é a única passagem no Novo Testamento em que Jesus é chamado de carpinteiro. A palavra usada, *tekton*, geralmente é aplicada em outros textos gregos a alguém que fabrica coisas com as próprias mãos. Nos escritos cristãos posteriores, por exemplo, diz-se que Jesus fez “traveses e portas”.[21] Não devemos pensar que ele tenha feito móveis sofisticados. Provavelmente o melhor modo de compreender esse termo é aproximá-lo de algo mais comum a nossa experiência; seria como ter chamado Jesus de operário da construção civil. Como alguém com essa posição pode ser o Filho de Deus?

Essa era uma questão que os adversários pagãos do cristianismo levavam muito a sério. De fato, eles entendiam a questão como retórica: óbvio que Jesus não podia ser um filho de Deus se fosse um simples *tekton*. Particularmente o crítico pagão Celso zombava muito dos cristãos nesse ponto, associando a alegação de que Jesus foi um “trabalhador com madeira” ao fato de que fora crucificado (numa estaca de madeira) e à crença cristã na “árvore” da vida.

> *E em todos os lugares eles falam em seus escritos da árvore da vida... Imagino que seja porque o seu mestre foi pregado a uma cruz e era um carpinteiro de profissão. De forma que se ele tivesse sido jogado de um despenhadeiro, empurrado numa cova, estrangulado, ou se tivesse sido sapateiro, pedreiro ou ferreiro,*

poderia haver um despenhadeiro da vida sobre os céus, uma cova da ressurreição, uma corda da imortalidade, uma pedra da bênção, um ferro do amor ou uma santa correia de couro. Qualquer idosa a cantar uma cantiga de ninar para fazer dormir uma criancinha não ficaria envergonhada de sussurrar esse tipo de conto? (*Contra Celso* 6,34).

O adversário cristão de Celso, Orígenes, precisou levar a sério a acusação de que Jesus era um mero "carpinteiro", mas estranhamente ele fez sua réplica não a invalidando (o procedimento normal), mas negando-a em bloco: "[Celso está] cego também a isso, pois em nenhum dos Evangelhos correntes nas Igrejas Jesus é descrito como sendo um carpinteiro" (Contra Celso 6, 36).

E nós, o que fazemos com essa negativa? Ou Orígenes se esquecera de Marcos 6:3 ou dispunha de uma versão do texto que não indicava que Jesus fora carpinteiro. Como veremos, temos manuscritos que trazem essa versão alternativa. Em nosso mais antigo manuscrito do Evangelho de Marcos, chamado P^{45}, datado do início do século III (tempo de Orígenes), e em vários outros testemunhos, o versículo é lido diferentemente. Aqui os habitantes da cidadezinha natal de Jesus dizem: "Não é ele o *filho* do carpinteiro?" Logo, em vez de ser carpinteiro, Jesus é apenas o filho do carpinteiro.[22]

Assim como Orígenes tinha razões de cunho apologético para negar que Jesus fosse chamado de carpinteiro em qualquer lugar, pode-se conceber que um copista tenha modificado o texto — para torná-lo mais conforme a seu paralelo em Mateus 13:55 —, com a intenção de neutralizar a acusação de que Jesus não podia ser o Filho de Deus porque era, no fim das contas, um mero *tekton* inferior.

Outro versículo que parece ter sido mudado por razões apologéticas é Lucas 23:32, que discute a crucificação de Jesus. Na tradução do versículo na *New Revised Standard Version* do Novo

Testamento, se lê: "Dois outros também, que eram criminosos, foram levados para ser mortos com ele". Mas a forma com que o versículo foi redigido em grego também permite traduzir: "Dois outros, que também eram criminosos, foram levados para ser mortos com ele". Diante da ambiguidade do grego, não é de surpreender que alguns copistas tenham achado necessário rearranjar, por razões apologéticas, a ordem das palavras, de modo que a passagem relate sem ambiguidade que havia dois outros, e não Jesus, que eram criminosos.

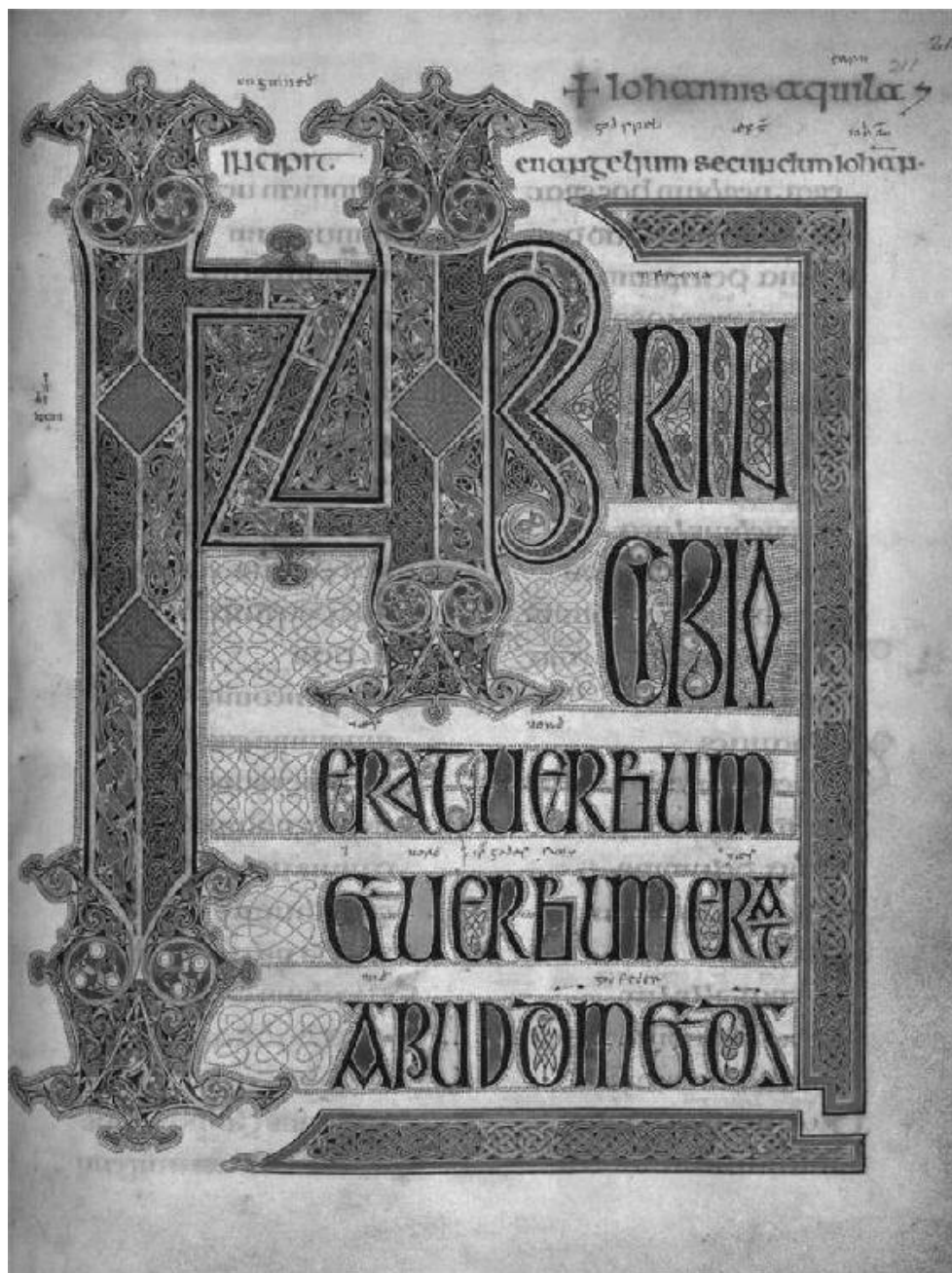
Há outras mudanças na tradição textual que parecem motivadas pelo desejo de mostrar que Jesus, como um verdadeiro filho de Deus, não poderia "errar" em nenhuma de suas afirmações, especialmente as que se referem ao futuro (dado que o Filho de Deus, afinal de contas, saberia tudo o devia acontecer). Talvez tenha sido essa a razão da mudança que já discutimos em Mateus 24:36, quando Jesus sustenta explicitamente que ninguém conhece o dia nem a hora em que virá o fim, "nem mesmo os anjos do céu, nem o Filho, mas só o Pai". Expressivo número de nossos manuscritos omite "nem o Filho". O motivo é claro: se Jesus não conhece o futuro, a afirmação cristã de que ele é um ser divino fica mais do que comprometida.

Um exemplo menos óbvio ocorre três capítulos adiante, na cena da crucificação narrada por Mateus. Ficamos sabendo em Mateus 27:34 que, já na cruz, deram a Jesus vinho para beber misturado com fel. Muitos manuscritos, contudo, indicam que não lhe deram vinho para beber, mas vinagre. A mudança pode ter sido feita para adequar o texto à passagem do Antigo Testamento que é citada para explicar a ação: Salmo 69:22. Mas alguém pode perguntar se algo, além disso, motivou os copistas. É interessante notar que, na Última Ceia, em Mateus 26:29, depois de partilhar o cálice de vinho com seus discípulos, Jesus declara com todas as letras que não voltará a beber vinho, até que possa fazê-lo no reino do Pai. A mudança de Mateus 27:34, de vinho para vinagre, teria sido feita para salvaguardar essa

predição, de modo que ele não bebesse vinho depois de ter afirmado que não o faria?

Podemos também analisar a alteração da predição de Jesus ao sumo sacerdote, por ocasião de seu julgamento, tal qual narrado por Marcos 14:62. Quando lhe perguntam se ele é o Cristo, o Filho do Bendito, Jesus replica: "Eu sou, e vereis o Filho do Homem sentado à direita do poder e vindo com as nuvens do céu". Geralmente considerado pelos pesquisadores modernos como contendo ou se aproximando bastante de um dito autêntico de Jesus, essas palavras se tornaram desconfortáveis para muitos cristãos por volta do final do século I. Afinal o Filho do Homem nunca viera nas nuvens do céu. Por que, então, Jesus predissera que o sumo sacerdote em pessoa o veria vindo? A resposta histórica pode ser que Jesus realmente pode ter pensado que o sumo sacerdote veria isso, ou seja, que isso aconteceria ainda durante sua vida. Mas, obviamente, no contexto da apologética do século II, isso poderia ser tomado como uma falsa profecia. Por isso não é de admirar que um de nossos mais antigos testemunhos do Evangelho de Marcos modifique o versículo com a eliminação das palavras problemáticas, de modo que Jesus passa a dizer simplesmente que o sumo sacerdote verá o Filho do Homem sentado à direita do poder com as nuvens do céu. Sem menção a uma aparição iminente daquele que, de fato, jamais veio.

Em suma, várias passagens em nossos manuscritos subsistentes parecem encarnar as preocupações apologéticas dos cristãos primitivos, especialmente aquelas que se referem ao fundador de sua fé, o próprio Jesus. Simultaneamente aos conflitos teológicos na Igreja primitiva, a questão do papel das mulheres e as controvérsias com os judeus, houve também as disputas ardorosas entre os cristãos e os pagãos que desdenhavam dos seguidores de Cristo por razões culturais. Todas essas controvérsias afetaram os textos que, por fim, passaram a fazer parte do livro que agora chamamos de Novo Testamento, à medida que esse livro — ou melhor, esse conjunto de

livros — foi sendo copiado por copistas amadores nos séculos II e III e por vezes alterado à luz do contexto da época em que eles viviam.

Uma das páginas mais famosas e adornadas ainda disponíveis, o frontispício do Evangelho de João nos Evangelhos Latinos Lindisfarne (costa nordeste de Northumberland, Inglaterra).

Notas

1. Ver: EHRMAN, Bart D. *The New Testament*, op. cit., cap. 24. Recorri muito a esse capítulo para poder fazer a discussão que aqui se segue. Para uma discussão mais completa e para a documentação, ver: KRAEMER, Ross; D'ANGELO, Mary Rose. *Women and Christian Origins*. Nova York: Oxford University Press, 1999. Ver também: KRAEMER, Ross. *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Jews, Pagans, and Christians in the Graeco-Roman world*. Nova York: Oxford University Press, 1992; e TORJESEN, Karen J. *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity.* São Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.

2. Para uma elaboração mais completa, ver: EHRMAN, Bart D. *Jesus*, op. cit., p. 188-191.

3. Ver: EHRMAN, Bart D. *The New Testament*, op. cit., cap. 23.

4. Para uma discussão completa, que demonstra que Paulo não escreveu os versículos 34-35, ver especialmente o comentário de: FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

5. A mais recente e completa discussão é feita por: EPP, Eldon Jay. "Text-critical, exegetical, and sociocutural factors affecting the Junia/Junias variation in Rom 16:7". In: DENAUX, A. *New Testament Textual Criticism and exegesis*. Leuven: Leuven University Press, 2002. p. 227-292.

6. Para outras mudanças desse tipo em Atos, ver: WITHERINGTON, Ben. "The antifeminist tendencies of the 'Western' text of Acts", *Journal of Biblical Literature*, 103 (1984):82-84.

7. Para duas abordagens-padrão nesse campo, ver: RUETHER, Rosemary. *Faith and Fratricide: the Theological Roots of Anti-semitism*. Nova York: Seabury, 1974; GAGER, John. *The Origins of Anti-semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. Nova York: Oxford University Press, 1983. Um estudo mais recente é o de: TAYLOR, Myriam. *Anti-Judaism and Early Christian Identity: a Critique of the Scholarly Consensus*. Leiden: Brill, 1995.

8. Ver: EHRMAN, Bart D. *Apostolic Fathers*, op. cit., v. 2, p. 3-83.

9. Tradução de Gerald Hawthorne. A tradução da homilia inteira pode ser encontrada em: EHRMAN, Bart D. *After the New Testament*, op. cit., p. 115-128.

10. Ver especialmente: DAUBE, David. "For they know not what they do". In: CROSS, F. L. (Org.). *Studia Patristica.* Berlim: Akademie-Verlag, 1961. v. 4, p. 58-70; e HAINES-EITZEN, Kim. *Guardians of Letters*, op. cit., p. 119-123.

11. As traduções do *Contra Celso* foram tomadas da edição de: CHADWICK, Henry. *Origen: "Contra Celsum"*. Oxford: Clarendom Press, 1953.

12. Ver: BAMMEL, Ernst. "The Cambridge pericope: the addition to Luke 6:4 in Codex Bezae", *New Testament Studies* 32 (1986):404-426.

13. Ver o estudo clássico sobre a perseguição aos cristãos nos inícios em: FREND, W. H. C. *Martyrdom and persecution in the early Church*. Oxford: Blackwell, 1965. Ver também: WILKEN, Robert. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven: Yale University Press, 1984.

14. Além do mais, antes de 70 E.C. (quando o Templo foi destruído), os judeus eram conhecidos por realizarem sacrifícios em favor do imperador, um sinal de sua lealdade ao Estado.

15. Para uma discussão completa, ver o recente livro de: KANNADAY, Wayne. *Apologetic Discourse of the Scribal Tradition*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press, 2004. cap. 2.

16. Tradução para o inglês de R. Joseph Hoffman. Amherst: Prometheus, 1994.

17. O estudo mais completo é o de Wayne Kannaday, citado na nota 15.

18. Ver: GRANT, Robert M. *Greek Apologists of the Second Century*. Filadélfia: Westminster Press, 1988.

19. Ver, especialmente: GALLAGHER, Eugene. *Divine Man or Magician: Celsus and Origin on Jesus*. Chico: Scholars Press, 1982.

20. Ver: MARTIN, Dale B. *Inventing Superstition*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

21. Justino Mártir, *Diálogo com Trífon*, 88.

22. Nesse ponto, há um buraco no manuscrito P^{45}, mas quando se conta o número de letras que poderia preencher essa lacuna, essa era a sua leitura original.

Conclusão:

MUDANÇAS NAS ESCRITURAS

Copistas, autores e leitores

Iniciei este livro com uma nota pessoal, descrevendo como passei a me interessar pela questão do texto do Novo Testamento e porque isso tomou tamanha importância para mim. Acho que o que manteve o meu interesse ao longo dos anos foi o mistério disso tudo. De muitos modos, ser um crítico textual é fazer um pouco um trabalho de detetive. Há um quebra-cabeças a resolver e uma prova a descobrir. A prova é quase sempre ambígua, passível de ser interpretada de várias maneiras. É preciso desenvolver um processo para chegar a uma solução do problema, e não a outra. Quanto mais eu estudava a tradição manuscrita do Novo Testamento, mais compreendia como o texto foi sendo radicalmente alterado ao longo dos anos nas mãos dos copistas, que não estavam só conservando as Escrituras, mas mudando-a também. De fato, de todas as centenas de milhares de mudanças textuais encontradas em nossos manuscritos, a maioria delas é completamente insignificante, imaterial, de pouca importância. Servem apenas para demonstrar que os copistas não podiam grafar corretamente ou manter a concentração o tempo todo, assim como

nós. Contudo, seria um equívoco dizer — como as pessoas fazem às vezes — que as mudanças em nosso texto não têm peso real sobre aquilo que os textos significam ou sobre as conclusões teológicas que se depreendem deles. De fato, vimos justamente o contrário. Em alguns momentos, o verdadeiro sentido do texto está em risco, a depender de como alguém resolve um problema textual: Jesus era um homem colérico? Ele ficou completamente perturbado diante da morte? Disse a seus discípulos que eles poderiam beber até veneno sem sofrer mal algum? Livrou uma adúltera de ser apedrejada simplesmente com uma advertência? A doutrina da Trindade é explicitamente ensinada no Novo Testamento? Jesus é realmente chamado no Novo Testamento de "Deus único"? O Novo Testamento indica que o próprio Filho de Deus não sabe quando sobrevirá o fim? As perguntas são muitas, todas elas relacionadas ao modo como são resolvidas as dificuldades na tradição manuscrita, da forma em que ela chegou até nós.

É preciso repetir que as decisões que precisam ser tomadas não são, de modo algum, óbvias e que frequentemente pesquisadores competentes, bem-intencionados, altamente inteligentes chegam a conclusões opostas, mesmo quando examinam as mesmas evidências. Esses pesquisadores não são apenas um grupo de acadêmicos completamente irrelevantes, ultrapassados e esquisitos, enfiados em algumas poucas bibliotecas espalhadas pelo mundo. Alguns deles são, e sempre foram, altamente influentes sobre a sociedade e a cultura. A Bíblia é, em todos os aspectos, o livro mais importante da história da civilização ocidental. E como vocês acham que nós temos acesso à Bíblia? Dificilmente algum de nós lê na língua original, e mesmo entre aqueles que leem são bem poucos os que examinaram um manuscrito — para não falar de um grupo de manuscritos. Como é que podemos saber o que a Bíblia trazia originalmente? Poucas pessoas se deram ao trabalho de aprender as línguas antigas (grego, hebraico, latim, siríaco, copta etc.) e dedicaram suas carreiras profissionais a examinar

os nossos manuscritos para decidir o que os autores do Novo Testamento realmente escreveram. Em outras palavras, alguém se deu ao trabalho de fazer crítica textual, de reconstruir o texto "original" baseado em uma ampla gama de manuscritos que diferem um do outro em milhares de passagens. Depois, alguém tomou esse texto grego reconstruído, a partir do qual as decisões textuais foram tomadas (qual era a forma original de Marcos 1:2? de Mateus 24:36? de João 1:18? de Lucas 22:43-44? e assim por diante) e o traduziu para as línguas modernas. Aquilo que você lê é essa tradução moderna — não só você, mas bilhões de pessoas como você. Como é que esses bilhões de pessoas sabem o que é que está no Novo Testamento? Essas pessoas "sabem" porque pesquisadores de nomes, identidades, substratos, qualificações, predileções, teologias e opiniões pessoais desconhecidos *lhes disseram* o que há no Novo Testamento. Mas como seria se os tradutores tivessem traduzido o texto errado? Isso já aconteceu antes. A King James Version está cheia de passagens em que os tradutores partiram de um texto grego derivado, em última instância, da edição de Erasmo, que, por sua vez, se baseava em um único manuscrito do século XII, um dos piores manuscritos de que dispomos hoje! Por isso não é de admirar que as traduções modernas frequentemente diferem da King James, assim como não é de espantar que alguns cristãos devotos da Bíblia prefiram fingir que nunca houve esse problema, dado que Deus inspirou a Bíblia King James e não o original grego! (Como diz o velho ditado: se a King James não é boa o bastante para São Paulo, é mais que boa para mim.)

Contudo, a realidade nunca é completamente preto no branco e, nesse caso, precisamos encarar os fatos. A Bíblia King James não foi dada por Deus; é apenas a tradução feita por um grupo de pesquisadores no início do século XVII, que baseou a própria versão em um texto grego cheio de falhas.[1] Tradutores posteriores basearam suas traduções em textos gregos melhores, mas não perfeitos. Até mesmo a tradução que você tem em mãos é atingida pelos problemas

textuais que discutimos, seja você um(a) leitor(a) da *New International Version, da Revised Standard Version*, da *New Revised Standard Version*, da *New American Standard Version*, da *New King James*, da *Bíblia de Jerusalém*, da *Good News Bible*, da Tradução Ecumênica da Bíblia, da João Ferreira de Almeida, ou de qualquer outra disponível. Todas elas se baseiam em textos que foram mudados em certas passagens. E há algumas passagens nas quais as traduções modernas continuam a transmitir o que provavelmente não é o texto original (foi o que afirmei a respeito de Marcos 1:41; Lucas 22:43-44 e Hebreus 2:29, por exemplo; e deve haver outros casos). Há algumas passagens cujo texto original não sabemos qual foi, passagens, por exemplo, que continuam a ser discutidas por críticos textuais altamente inteligentes e impressionantemente treinados. E outros tantos pesquisadores — por razões que vimos no capítulo 2 — chegaram até a desistir de achar que faz algum sentido falar de texto "original".

Eu pessoalmente acho que a discussão está indo longe demais. Com isso não estou negando que há dificuldades que podem ser insuperáveis na reconstrução dos originais. Por exemplo, se Paulo ditou sua carta aos Gálatas, e o amanuense, ao escrever o que ele disse, entendeu mal uma palavra porque alguém na sala tossiu, então a própria cópia "original" já traria um erro em si! As coisas mais estranhas podem ter acontecido. Mesmo assim — apesar das dificuldades mais imponderáveis —, nós temos os manuscritos de cada um dos livros do Novo Testamento; todos esses manuscritos foram copiados de outros manuscritos mais antigos, que foram, por sua vez, copiados de outros mais antigos ainda; e a cadeia de transmissão tem de acabar em algum lugar, em última instância, em um manuscrito produzido ou por um autor ou por um amanuense que produziu o "autógrafo" — o primeiro na longa sequência de manuscritos que foram copiados por quase quinze séculos até a invenção da imprensa. Nessa perspectiva, não é *nonsense* falar de um texto original.

Quando eu era estudante, apenas começando a pensar sobre esses 15 séculos de cópia e sobre as variações do texto, sempre voltava ao fato de que o que quer que digamos dos copistas cristãos — sejam os dos séculos primitivos ou os da Idade Média —, temos de admitir que, além de copiar as Escrituras, eles as mudaram. Às vezes, não tinham a intenção — estavam simplesmente cansados, desatentos ou, algumas vezes, confusos. Mas outras, tinham a intenção de fazer mudanças, como quando queriam que o texto enfatizasse justamente aquilo em que eles acreditavam, por exemplo: a natureza de Cristo, o papel da mulher na igreja ou o caráter perverso de seus adversários judeus.

A convicção de que os copistas mudaram as Escrituras foi se transformando em uma certeza crescente, à medida que eu estudava mais e mais o texto. E essa certeza transformou o meu modo de entender o texto em mais de um aspecto.

Em particular, como eu disse desde o princípio, comecei a ver o Novo Testamento como um livro demasiadamente humano. Eu sabia que o Novo Testamento, na forma de que dispomos atualmente, era produto de mãos humanas, as mãos dos copistas que o transmitiram. Depois, comecei a ver que não era só o texto copiado pelos escribas que era demasiadamente humano, mas o próprio texto original. Isso se opunha abertamente a meu modo de considerar o texto no fim de minha adolescência, como um cristão "renascido", convicto de que a Bíblia era a Palavra Infalível de Deus e de que as próprias palavras bíblicas tinham vindo até nós por inspiração do Espírito Santo. Durante a faculdade, vim a entender que, mesmo que Deus tenha inspirado as palavras originais, nós não as temos mais, de modo que a doutrina da inspiração era, em certo sentido, irrelevante para a Bíblia que nós temos, uma vez que as palavras de Deus tidas como inspiradas tinham sido mudadas e, em alguns casos, perdidas. Além disso, comecei a pensar que minhas antigas posições acerca da inspiração eram não só irrelevantes; provavelmente eram também erradas. Pois a única razão (pensava eu) para Deus inspirar a Bíblia

seria para seu povo ter as suas palavras reais; mas se ele realmente queria que as pessoas tivessem suas palavras reais, certamente poderia ter preservado miraculosamente essas palavras, assim como primeiramente as inspirara milagrosamente. Dadas as circunstâncias de que não preservou as palavras, a conclusão me pareceu inevitável: ele não se deu ao trabalho de inspirá-las.

Quanto mais eu refletia sobre esses temas, mais via que os autores do Novo Testamento eram muito parecidos com os copistas que mais tarde transmitiram os escritos desses autores. Os autores também eram seres demasiadamente humanos, com necessidades, crenças, visões de mundo, opiniões, amores, ódios, aspirações, desejos, situações, problemas — e certamente todas essas coisas afetaram o que eles escreveram. Além do mais, de modo ainda mais tangível, esses autores eram como os copistas posteriores. Eles também eram cristãos, herdeiros de tradições sobre Jesus e seus ensinamentos, que tinham aprendido a mensagem cristã de salvação, que tinham vindo a crer na verdade do evangelho — e então transmitiram as tradições em seus escritos. O que é surpreendente, quando se passa a vê-los como os seres humanos que eram, com suas próprias crenças, visões de mundo, situações e tudo o mais, é que todos esses autores transmitiram as tradições que herdaram com palavras diferentes. De fato, Mateus não é exatamente como Marcos; Marcos não é o mesmo que Lucas; Lucas não é como João; nem João como Paulo; nem Paulo como Tiago. Assim como os copistas modificaram as palavras da tradição, às vezes expondo essas palavras "em outros termos", igualmente os autores do próprio Novo Testamento, ao contar suas histórias, dar suas instruções e registrar suas memórias usando suas próprias palavras (e não apenas as palavras que tinham ouvido), palavras que encontraram para transmitir a própria mensagem do modo que lhes pareceu mais apropriado para o público, o tempo e o lugar para os quais escreviam.

Foi dessa forma que comecei a ver que cada um desses autores é diferente, que é inadequado achar que cada um deles disse a mesma

coisa do mesmo modo que outro autor diria — assim como é lógico afirmar que o que eu digo neste livro não é o mesmo que algum outro autor escrevendo sobre crítica textual diria em seu livro. Nós podemos dizer coisas diferentes. Como você pode saber disso? Só pela leitura cuidadosa de cada um de nós e pela análise daquilo que cada um de nós tem a dizer — não fingindo que estamos dizendo a mesma coisa. Frequentemente, estamos dizendo coisas bem diferentes.

O mesmo se aplica aos autores do Novo Testamento. E isso pode ser visto claramente. Como eu já disse antes neste livro, tornou-se claro para a maioria dos pesquisadores, desde o século XIX, que Marcos foi o primeiro Evangelho a ser escrito e que tanto Mateus como Lucas usaram Marcos como uma das fontes para seus relatos sobre Jesus. Por um lado, não há nada de particularmente radical nessa afirmativa. Os autores tinham de encontrar seus relatos em algum lugar, e o próprio Lucas indica ter lido e usado antigas narrativas antes de chegar à sua própria (Lucas 1:1-4). Por outro lado, isso significa que é possível comparar o que Marcos diz com o que Mateus e/ou Lucas dizem em todos os relatos partilhados por eles. Ao fazer isso, pode-se ver como Marcos foi mudado por esses autores posteriores.

Fazer esse trabalho de detetive também pode ser interessante e esclarecedor. Esses autores posteriores, às vezes, tomaram emprestadas as sentenças de Marcos no atacado, mas, em determinadas ocasiões, mudaram o que Marcos tinha a dizer, por vezes de forma radical. Nesse sentido, eles, assim como os copistas, estavam mudando as Escrituras. Vimos alguns exemplos neste nosso estudo. Marcos, por exemplo, retrata Jesus em profunda agonia diante da morte, dizendo a seus discípulos que sua alma estava "triste até à morte", caindo prostrado em oração e suplicando três vezes a Deus que afastasse dele o cálice de seu sofrimento. A caminho de ser crucificado, permanece todo o tempo em silêncio, nada dizendo, mesmo quando está na cruz e todos zombam dele, inclusive os dois ladrões; e assim permanece até o

fim, quando brada em angústia: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”. Então solta um grande grito e morre.

Lucas tinha essa versão do relato a seu alcance, mas modificou-a significativamente. Ele eliminou o comentário de Marcos, segundo o qual Jesus estava profundamente perturbado, assim como o comentário do próprio Jesus de que estava triste até a morte. Em vez de prostrar-se sobre a própria face, Jesus simplesmente se ajoelhou, e em vez de suplicar três vezes para que o cálice fosse afastado, ele pede só uma vez, introduzindo sua oração com “se for a tua vontade”. Ele não se mantém em silêncio a caminho de sua crucificação, mas fala a um grupo de mulheres chorosas, dizendo-lhes para não se lamentarem por ele, mas pelo destino que está para cair sobre elas. Enquanto está sendo crucificado, também não fica em silêncio. Ele pede a Deus que perdoe os responsáveis, “porque eles não sabem o que estão fazendo”. Não fica silencioso na cruz: quando um dos ladrões zomba dele (um só, não os dois, como em Marcos), o outro suplica seu auxílio, e Jesus responde com pleno domínio do que está acontecendo: “Em verdade te digo, hoje estarás comigo no paraíso”. E no fim, em vez de perguntar a Deus por que fora abandonado — aqui não há grito de abandono —, ele ora com plena confiança no apoio e no cuidado de Deus: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito”.

Lucas mudou o relato. Se quisermos entender o que ele queria enfatizar, precisamos levar suas mudanças a sério. Concluí que as pessoas não levam suas mudanças a sério quando fingem que Lucas está dizendo o mesmo que Marcos. Marcos queria enfatizar o completo abandono e o quase-desespero de Jesus em face da morte. Os intérpretes discordam em suas explicações de por que Marcos escolheu enfatizar isso. Uma interpretação é que Marcos teria querido ressaltar que Deus age de modo altamente misterioso e que esse sofrimento aparentemente inexplicável (no final, Jesus parece ter-se tornado presa da dúvida: “Por que me abandonaste?”) pode, de fato, ser o caminho de redenção. Lucas queria ensinar uma lição diferente.

Para ele, Jesus não estava em desespero. Ele estava calmo e no controle, sabendo tudo o que ia acontecer com ele, por que ia acontecer e o que ocorreria mais tarde ("hoje mesmo estarás comigo no paraíso"). Mais uma vez, os intérpretes se dividem sobre o motivo de Lucas ter retratado Jesus desse modo diante da morte, mas pode ser que Lucas tenha querido dar um exemplo aos cristãos perseguidos sobre como eles devem encarar a morte, na plena certeza de que Deus está a seu lado, a despeito de todos os seus tormentos ("em tuas mãos eu entrego o meu espírito").

A questão é Lucas ter mudado a tradição que ele herdou. Os leitores o interpretarão de forma completamente equivocada se não compreenderem isso — como acontece, por exemplo, quando admitem que Marcos e Lucas estão de fato dizendo a mesma coisa sobre Jesus. Se eles não estão dizendo a mesma coisa, não é legítimo presumir que estão — por exemplo, pegando o que Marcos diz e o que Lucas diz, depois pegando o que Mateus e João dizem e misturando todos eles, de modo que Jesus acaba dizendo e fazendo tudo o que cada um dos escritores do Evangelho indica. Quem interpretar os Evangelhos desse modo está tolhendo a fala de cada autor; quem quer que faça isso não está lendo os Evangelhos — ele ou ela estão inventando um novo Evangelho, constituído dos quatro Evangelhos do Novo Testamento, um novo Evangelho que nada mais tem a ver com aqueles que nos foram transmitidos.

A ideia de que Lucas mudou o texto anterior a ele — nesse caso, o Evangelho de Marcos — não o situa em uma posição isolada dos demais autores cristãos antigos. De fato, era assim que agiam todos os escritores do Novo Testamento — assim como todos os escritores de toda a literatura cristã externa ao Novo Testamento e escritores de todos os tipos, em todos os lugares. Eles modificavam a própria tradição e transpunham as palavras da tradição com suas próprias palavras. O Evangelho de João é completamente diferente de cada um dos outros três (ele nunca traz Jesus contando uma parábola, por

exemplo, ou expulsando um demônio; e em seu relato, diferentemente dos outros três Evangelhos, Jesus faz longos discursos sobre a própria identidade e faz “sinais” para provar que aquilo que diz de si mesmo é verdadeiro). A mensagem de Paulo é, ao mesmo tempo, semelhante e diferente daquilo que encontramos nos Evangelhos (ele não fala muito sobre as palavras e os atos de Jesus, por exemplo, mas se concentra naquilo que para Paulo eram as questões críticas: que Cristo morreu na cruz e foi ressuscitado dos mortos). A mensagem de Tiago difere da mensagem de Paulo; a mensagem de Paulo difere da mensagem de Atos; a mensagem do Apocalipse de João difere da mensagem do Evangelho de João; e assim por diante. Cada um desses autores era humano, cada um deles tinha uma mensagem diferente, cada um deles estava traduzindo a tradição que herdara em suas próprias palavras. Em certo sentido, cada um deles estava mudando os “textos” que herdara.

Naturalmente, é isso também o que os copistas faziam. De certa forma, talvez ironicamente, os copistas estavam mudando as Escrituras muito menos radicalmente do que os próprios autores do Novo Testamento. Quando Lucas preparou seu Evangelho e usou Marcos como sua fonte, não era sua intenção simplesmente copiar Marcos para a posteridade. Ele planejava alterar Marcos à luz de outras tradições que lera e ouvira sobre Jesus. Os copistas posteriores que estavam produzindo nossos manuscritos, por outro lado, estavam interessados principalmente em copiar os textos que tinham diante de si. Em sua maioria, eles não se viam como autores escrevendo novos livros; eram copistas reproduzindo livros antigos. As mudanças que fizeram — ao menos aquelas que eram intencionais — eram vistas sem dúvida como melhorias ao texto, provavelmente feitas porque os copistas estavam convictos de que os escribas anteriores a eles tinham alterado por engano as palavras do texto. Majoritariamente, a intenção deles era conservar a tradição, não mudá-la.

Mas eles fizeram mudanças, às vezes acidentalmente, às vezes intencionalmente. Em inúmeras passagens, os copistas alteraram a tradição que tinham herdado; e, de vez em quando, faziam isso para levar o texto a dizer o que se pensava que devessem significar.

Com o passar dos anos, à medida que continuei a estudar o texto do Novo Testamento, fui me tornando gradualmente menos duro com os copistas que mudaram as Escrituras que copiavam. De início, acho que fiquei um pouco surpreso, talvez até escandalizado, com a quantidade de mudanças que esses anônimos copistas fizeram no processo de transcrição, porque eles alteravam as palavras, inventavam uma nova ordem para os termos, em vez de seguir a ordem dos autores originais. Mas fui flexibilizando minha visão desses copistas à medida que passei (vagarosamente) a entender que o que eles faziam com o texto não era nada diferente do que cada um de nós faz toda vez que lê.

Quanto mais eu estudava, mas eu via que ler um texto implica necessariamente interpretá-lo. Acho que quando iniciei meus estudos, eu tinha uma visão pouco elaborada da leitura: que o objetivo de ler um texto é simplesmente deixá-lo "falar por si mesmo", para desvelar o sentido inerente em suas palavras. Mais tarde vim a perceber a realidade: o sentido não é inerente e os textos não falam por si mesmos. Se os textos pudessem falar por si mesmos, todo aquele que lesse honestamente e abertamente um texto poderia concordar com o que ele diz. Mas as interpretações são abundantes e as pessoas, na realidade, não concordam com o que os textos dizem. Isso é uma verdade óbvia para os textos das Escrituras: simplesmente olhe para as centenas, talvez milhares de formas de as pessoas interpretarem o livro do Apocalipse, ou analise todas as diferentes denominações cristãs, seguidas por pessoas inteligentes e bem-intencionadas que baseiam sua perspectiva de como a igreja deve se organizar e funcionar na Bíblia, mesmo que todas elas cheguem a conclusões radicalmente diferentes (batistas, pentecostais, presbiterianos, católicos-romanos,

manipuladores apalaches de cobras, ortodoxos gregos e assim por diante).

Ou pense na última vez em que você se envolveu em um aceso debate no qual a Bíblia foi mencionada e alguém expôs uma interpretação de um versículo das Escrituras que fez você se perguntar: “Como ele (ou ela) me aparece com isso?”. Ouvimos isso o tempo todo ao nosso redor, em discussões sobre homossexualidade, mulheres na Igreja, aborto, divórcio e até mesmo política externa americana, com ambos os lados citando a mesma Bíblia — às vezes, os mesmos versículos — para fundamentar suas posições. Isso é por que algumas pessoas são simplesmente mais teimosas e menos inteligentes que outras e não conseguem entender o que o texto diz claramente? Certamente não — seguramente os textos do Novo Testamento não são simplesmente coletâneas de palavras cujo sentido é óbvio para qualquer leitor. Com certeza, os textos precisam ser interpretados para fazer sentido, mais que simplesmente lidos, como se pudessem dar a conhecer seus sentidos sem o processo de interpretação. E isso, naturalmente, se aplica não apenas aos documentos do Novo Testamento, mas a textos de qualquer tipo. Por que você acha que há compreensões tão radicalmente distintas da Constituição americana, de *O capital*, ou da *Middlemarch — um estudo da vida provinciana*? Os textos simplesmente não revelam seus sentidos próprios a inquiridores honestos. Os textos podem ser interpretados, e são interpretados (assim como foram escritos) por seres humanos que vivem e respiram, que só podem extrair sentidos dos textos explicando-os à luz de seus outros conhecimentos, explicando o seu sentido, pondo as palavras dos textos “em outros termos”.

Uma vez que os leitores tenham posto um texto em seus próprios termos, mudaram as palavras. Isso não é opcional quando se está lendo; não é algo que você pode optar por não fazer quando lê atentamente um texto. A única maneira de dar sentido a um texto é lê-lo; a única maneira de lê-lo é pô-lo em outros termos; a única maneira

de pô-lo em outros termos é ter outros termos para pôr nele; a única maneira de você ter outros termos para pôr nele é ter uma vida e a única maneira de ter uma vida é ser pleno de desejos, aspirações, necessidades, vontades, crenças, perspectivas, visões de mundo, opiniões, gostos, aversões — todas essas coisas que fazem humanos ser humanos. Por isso é que ler um texto é, necessariamente, mudá-lo.

Foi isso o que os copistas do Novo Testamento fizeram. Eles leram os textos a seu alcance e os puseram em outros termos. Contudo, às vezes, eles os puseram em outros termos literalmente. Por um lado, ao fazer isso, fizeram o que todos nós fazemos toda vez que lemos um texto, mas por outro, fizeram algo muito diferente daquilo que fazemos. Porque quando pomos um texto em outros termos em nossas mentes não mudamos fisicamente as palavras na página. Já os copistas, por vezes, fizeram exatamente isso, mudando as palavras, de modo que as palavras que os leitores posteriores teriam diante de si eram palavras diferentes, que eles ainda tinham de pôr em outros termos para que elas pudessem ser entendidas.

Nesse sentido, os copistas mudaram as Escrituras de um modo que nós não fazemos. Mas num sentido mais fundamental, porém, mudaram as Escrituras do modo como todos nós as mudamos toda vez que as lemos: eles, como nós, estavam tentando entender o que os autores escreveram ao mesmo tempo em que também tentavam ver como as palavras dos textos dos autores podiam ter significado para eles e como podiam auxiliá-las a fazer sentido em sua situação particular e em suas próprias vidas.

Nota

1. Para uma discussão recente, ver: NICOLSON, Adam. *God's Secretaries: the Making of the King James Bible*. Nova York: Harper Collins, 2003.

ÍNDICE

QUEM
ESCREVEU A
Bíblia?
BART D. EHRMAN
Por que os autores da Bíblia
não são quem pensamos que são
Do mesmo autor de
O que Jesus disse? O que Jesus não disse?

Quem escreveu a Bíblia?

Ehrman, Bart D.
9788522030033
288 páginas

"Apesar de os conflitos e debates entre as diferentes comunidades religiosas dos primeiros séculos e entre os primeiros cristãos não serem o ponto principal do livro de Ehrman, eles trazem uma reflexão de fato valiosa."- Publishers WeeklyEntre os estudiosos da Bíblia, é muito comum a crença de que na Antiguidade era aceitável escrever um texto usando o nome de outra pessoa. Mas o consagrado autor Bart D. Ehrman prefere dar a isso o seu verdadeiro nome: falsificação literária, uma prática, ao contrário do que afirmam, tão condenada nos tempos antigos quanto hoje. Em Quem escreveu a Bíblia?, Ehrman nos traz o resultado de suas recentes pesquisas, que mostram como a falsificação era usada na Antiguidade com o objetivo de estabelecer a Igreja e rebater os ataques à fé. O autor defende e apresenta argumentos de que alguns livros do Novo Testamento são, na verdade, fraudes. Mas, se alguns livros da Bíblia não foram escritos por aqueles que acompanhavam Jesus — e sim por pessoas que nasceram décadas depois, com diferentes propósitos envolvendo comunidades rivais —, como isso afeta a autoridade das Escrituras? Sempre baseando seus argumentos em documentos e nas descobertas feitas pelos mais confiáveis estudos sobre religião, história e arqueologia, Ehrman demonstra a ironia na busca da tradição cristã por fraudes com o objetivo de estabelecer verdades. A obra nos faz pensar nos fatores que levaram à escolha final de que livros entrariam na Bíblia, quais entre eles são falsos, os motivos que levariam alguém a se passar por Pedro, Mateus ou Paulo, e o impacto que tudo isso teve no cristianismo como conhecemos hoje.

Uma história
politicamente
incorreta da Bíblia
Robert J. Hutchinson

Uma história politicamente incorreta da Bíblia

Hutchinson, Robert J.

9788522014996
248 páginas

Você acha que conhece a Bíblia.Mas você sabia que:Descobertas arqueológicas recentes confirmam a exatidão histórica de muitas narrativas bíblicas?A Bíblia possibilitou a ciência moderna (e é por isso que esta foi inaugurada na Idade Média)?As leis bíblicas forneceram a infraestrutura para a democracia e para os governos liberais?A Bíblia promove a liberdade humana?Os inimigos da Bíblia são os inimigos da verdadeira razão e da tolerância?A Bíblia já foi considerada o "livro do bem". Hoje, no entanto, sofre ataques implacáveis de acadêmicos e escritores de esquerda, que tentam justificar seus próprios interesses políticos. Mesmo nas escolas, nas universidades e na mídia, ela é criticada e condenada. Basta ligar a televisão ou abrir uma revista para sofrer uma avalanche de panfletagem ateia. As palavras que milhões reverenciam como sagradas são ridicularizadas, e os céticos dizem que o texto bíblico é repleto de "fábulas disfarçadas de história".Não vos amedronteis: o premiadíssimo jornalista especializado em religião Robert J. Hutchinson revela agora a verdade sobre a Bíblia — bem como sobre os estudos bíblicos mais modernos —, contrariando os ímpios e os charlatões. Ganhador de oito prêmios jornalísticos da Associated Church Press, o autor demonstra, por meio de evidências arqueológicas e históricas, que não só a Bíblia é verdadeira, como também é a fonte das ideias de caridade, justiça, razão, ciência e democracia que marcam o cenário ocidental.Hutchinson leva o leitor em uma rápida e politicamente incorreta viagem pela palavra sagrada. Envolvente e revelador, este livro fará os ateus estremecerem, mas irá acalmar os corações daqueles que são assolados por dúvidas e questionamentos, além de estabelecer uma forte linha de defesa para os conservadores que procuram as armas corretas contra os ataques mundanos. Uma história politicamente incorreta da Bíblia traz, de uma vez por todas, a verdade crua sobre o livro sagrado.

CONTINUAÇÃO
DO BEST-SELLER
Quatro vidas de um cachorro
JUNTOS
para
SEMPRE
W. Bruce Cameron

Juntos para sempre

Cameron, W. Bruce
9788595083516
320 páginas

Compre agora e leia

A continuação de Quatro vidas de um cachorro, o best-seller do The New York Times que emocionou milhões!Amigão, agora um cão velho que sentiu que cumpriu o seu objetivo de vida (ou vidas) vive feliz com Hannah. Porém, quando Gloria, uma aspirante a cantora, chega com Clarity, uma neta que Hannah não sabia que existia, Amigão se responsabiliza pelo bem-estar da menina, em especial ao ver o quanto Gloria não se importa com a própria filha. Assim, uma nova jornada começa, e o animal tem um novo objetivo: proteger e amar Clarity da forma incondicional que apenas um cachorro pode fazer.

Compre agora e leia

AGIR NOW
calafrio
maggie stiefvater
O primeiro volume da série
Os lobos de Mercy Falls

Calafrio

Stiefvater, Maggie
9788522029600
344 páginas

Compre agora e leia

"Se você é fã de Crepúsculo, vai amar Calafrio." — The ObserverBEST-SELLER DO NEW YORK TIMESO frio.Grace passou anos observando os lobos no bosque próximo à sua casa. Um deles, um belo lobo de olhos amarelos, a observa também. Ele parece familiar, mas ela não sabe por quê.O calor.Sam vive duas vidas. Como lobo, ele é um companheiro silencioso da garota que ama. E, por um curto período a cada ano, ele é humano, embora nunca tenha coragem suficiente para falar com Grace… até agora.O calafrio.Para Grace e Sam, o amor sempre foi mantido a distância. Mas, uma vez revelado, não pode ser negado. Sam precisa lutar para continuar humano, e Grace precisa lutar para ficar ao seu lado — mesmo que isso signifique enfrentar os traumas do passado, a fragilidade do presente e as impossibilidades do futuro.Grace Brisbane tem 17 anos e os mesmos desejos e inseguranças das outras meninas de sua idade. Entrar na faculdade é uma de suas preocupações, mas ultimamente ela anda dispersa durante as aulas na escola de Mercy Falls, perdida num mundo só seu.Há seis anos, ela foi levada por um bando de lobos que vive num bosque vizinho à sua casa. Em meio a uma paisagem congelada e sombria, um lobo de profundos olhos amarelos, deslumbrado por sua beleza, a salvou do ataque. Desde então, Grace nunca conseguiu esquecer aqueles olhos. Fascinada por esses animais, todo ano ela espera ansiosamente pela chegada do inverno para reencontrar o "seu lobo", com quem trava um diálogo silencioso.Os anos se passam, e quando um rapaz da escola de Grace é assassinado por uma matilha, a cidade inteira se mobiliza para caçar os lobos. Homens armados entram na floresta, e Grace não consegue impedir que eles atirem. Agora era tarde demais, pensou. No entanto, no silêncio do crepúsculo, ao voltar para casa, depara-se com um garoto nu, caído na soleira de casa. Ao fitar seus olhos brilhantes, ela não tem dúvida de que está diante de seu lobo em forma humana.

Compre agora e leia

Uma ousada viagem que surpreenderá muitos
e fascinará a todos

O QUE REALMENTE AS MULHERES QUEREM ?

A CIÊNCIA E UMA NOVA PERSPECTIVA
SOBRE O DESEJO FEMININO

DANIEL BERGNER

O que realmente as mulheres querem

Bergner, Daniel
9788522015788
176 páginas

Compre agora e leia

"Tudo o que você queria saber sobre sexo, mas não sabia como perguntar. Daniel Bergner derruba mitos de longa data sobre mulheres e sexo, a natureza da atração e os tabus e as fantasias sobre a monogamia feminina."New York Post"O que realmente as mulheres querem? acrescenta vapor e explosivos no debate mundial sobre o que significa ser uma mulher hoje em dia." Vogue"Acessíveis e informativas, as páginas deste livro farão com que os leitores questionem algumas de suas crenças mais arraigadas sobre as mulheres, os homens, a sociedade e o sexo."Publishers Weekly"Bergner estabelece a história dessa lavagem cerebral e, em seguida, a desmascara em seu divertido novo livro. Ele recapitula estudos engenhosos que sondam nossos desejos, incluindo aqueles que negamos ou escondemos de nós mesmos."ElleO aclamado jornalista Daniel Bergner divulga as últimas pesquisas científicas e pinta um retrato inédito do desejo feminino: as fantasias, a conexão entre mente e corpo (e a desconexão), as razões por trás da perda da libido e, o mais revelador, a confirmação de que esta perda não é inevitável. Esclarecedor, O que realmente as mulheres querem? é uma investigação jornalística profunda da história que irá estimular debates e discussões sobre o desejo feminino nos próximos anos.

Compre agora e leia